

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal



Croissance spirituelle et processus du devenir Soi :

proposition d'un modèle d'accompagnement spirituel

à partir d'une interprétation psycho-symbolique du récit de Jésus

par

Christina Sergi

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.
en théologie pratique

Juillet 2008

©Christina Sergi, 2008

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Croissance spirituelle et processus du devenir Soi :

proposition d'un modèle d'accompagnement spirituel
à partir d'une interprétation psycho-symbolique du récit de Jésus

Présentée par :

Christina Sergi

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

.....Olivier Bauer.....

président-rapporteur

.....Jean-Marc Charron.....

directeur de recherche

.....Jean-Claude Breton.....

membre du jury

.....Marie-Hélène Carette.....

examineur externe

.....

représentant du doyen de la FES

Résumé

La thèse a pour objectif de proposer un modèle pour l'accompagnement à la croissance spirituelle des adultes qui se fera à partir d'une interprétation psycho-symbolique du récit de Jésus. Le modèle théorique résultant de l'interprétation permettra ensuite d'établir la structure et les principes directeurs pour la rédaction d'un programme d'accompagnement spirituel ainsi que du matériel de soutien.

L'ensemble de la recherche comporte trois parties. Une première partie, consacrée au cadre théorique, expose les différents concepts clés et thématiques en lien avec la problématique de la croissance spirituelle : le sens et l'usage du terme spiritualité (chapitre 1), la structure et le dynamisme psychique (chapitre 2), l'apport du langage symbolique pour la compréhension et l'expression de l'expérience spirituelle (chapitre 3). Une seconde partie, dédiée à l'interprétation du récit de Jésus, propose tour à tour une lecture de l'*Annonciation*, du *Baptême de Jésus*, de l'*Agonie* et de la *Résurrection* (chapitres 4 à 7) selon différentes perspectives (lecture selon le sens de la Tradition, lecture symbolique et mythique, lecture psychologique) dans le but de concevoir un modèle d'accompagnement basé sur l'hypothèse que les scènes du récit de Jésus sont la représentation symbolique d'expériences-types du cheminement spirituel. Une troisième partie, concernée par la question de l'application, reprend le modèle théorique

d'itinéraire spirituel dégagé de la seconde partie pour structurer le développement d'un programme d'intervention qui sera orienté sur une application pratique des données interprétatives par l'usage de propositions de méditations et d'exercices psychospirituels pour favoriser la croissance spirituelle. Dans la troisième partie sera explicitée la méthode utilisée pour la mise en application du modèle (chapitre 8), la formulation de l'ensemble du programme d'accompagnement spirituel (chapitre 9) et le matériel de soutien pour le premier module du programme (chapitre 10).

L'ensemble de la thèse s'inscrit dans un cadre pluridisciplinaire en vue de structurer une démarche pratique de croissance spirituelle et de constituer un modèle qui puisse correspondre à une approche actuelle contemporaine de la spiritualité dans le contexte de postmodernité.

Mots-clés

1. Spiritualité
2. Psychologie analytique
3. Langage symbolique
4. Mystères du Rosaire
5. Mythe
6. Archétype
7. Méditation
8. Évangiles
9. Théologie pratique
10. C.G. Jung

Summary

The purpose of this thesis is to create a structured theoretical and practical model for adult's spiritual growth. The theoretical model will result from a psycho-symbolic interpretation of Jesus' narrative that will afterward lead to a program proposal concerned by the practical aspects of spiritual growth.

The research unfolds in three parts. The first part, related to the theoretical frame, exposes different key concepts and themes related to the spiritual growth issue: meaning and usage of the word spirituality (chapter 1), the psychic structure and dynamic (chapter 2), the symbolic language as a contribution to the understanding and expression of the spiritual experience (chapter 3). The second part, dedicated to the interpretation of Jesus' narrative, will mainly concern four biblical scenes or narrative sequences related to the Annunciation, Baptism, Agony and Resurrection (chapters 4 to 7) viewed in different perspectives (reading according to the Tradition, symbolic and mythical reading, psychological reading) in order to bring about a model for spiritual growth based on the assumption that each of these scenes or narrative sequences represents an archetypal spiritual experience relevant to the spiritual path. A third part, concerned by the practical aspects, describes a structured program based on the model brought out in the second part. The program will be oriented towards a practical

application of the interpretative data by using meditations and psycho-spiritual exercises proposals in order to facilitate the spiritual growth. In the third part, the methods and spiritual practices will be explained in chapter 8, the complete formulation of the program in chapter 9 and the supporting material for the first module of the program in chapter 10.

In its whole, this thesis subscribes in a pluridisciplinary framework in order to structure a practical path for spiritual growth as well as to elaborate a model that will fit in an actual and contemporary approach to spirituality in a post modernity context.

Keywords

- 1. Spiritual path*
- 2. Spirituality*
- 3. Analytical psychology*
- 4. Symbolic language*
- 5. Rosary*
- 6. C.G. Jung*
- 7. Meditation*
- 8. Myth*
- 9. Spiritual growth*
- 10. Gospel*

Table des matières

Introduction	1
Sujet et objectif de la thèse.....	1
Mise en contexte du sujet de la recherche.....	3
Genèse et développement du sujet de recherche.....	6
Les concepts clés de la recherche.....	8
Manière de procéder.....	11
Partie 1	13
CADRE CONCEPTUEL	13
Éléments théoriques pour une approche du spirituel	13
Introduction.....	14
Chapitre 1	15
La spiritualité : des variations de sens à l'émergence d'une discipline	15
Introduction.....	15
1.1 Le concept de spiritualité : origine et déplacements du sens au cours des siècles	18
1.2 Sens et usages récents du terme spiritualité	24
1.3 La spiritualité en tant que conscience et expérience du transcendant.....	30
1.4 La spiritualité conçue comme dépassement de Soi.....	35
1.5 La spiritualité en tant que discipline	41
Conclusion.....	47
Chapitre 2.....	50
Apport de la psychologie analytique de C. G. Jung pour la compréhension du développement spirituel	50
Introduction	50
2.1 Aperçu de la vie et de l'œuvre de Carl Gustav Jung.....	52
2.2 Les fondements de la psychologie de Carl Gustav Jung.....	56
2.2.1 L'âme	56
2.2.2 L'expérience du numineux.....	59
2.2.3 La quête d'unité intérieure et le <i>processus d'individuation</i>	62
2.3 Structure et dynamisme psychique.....	66
2.3.1 La notion du moi et du Soi	67
2.3.2 La dynamique psychique.....	69
2.4 L'inconscient collectif et les archétypes	76
2.4.1 Inconscient personnel et inconscient collectif.....	77
2.4.2 Les archétypes : sens et fonction.....	78
2.4.3 L'archétype du Soi	80
2.4.4 Le devenir Soi dans l'expression artistique et religieuse	83
Conclusion.....	85

Chapitre 3	88
Spiritualité et langage symbolique	88
Introduction	88
3.1 Sens et fonction du symbole en spiritualité	89
3.1.1 Sens étymologique et aspect expérientiel du symbole	89
3.1.2 Symbole, connaissance de soi et vie symbolique	93
3.1.3 Vie spirituelle et langage symbolique	96
3.1.4 Dimension archétypale du symbole religieux	98
3.2 Symbole, mythe-récit et processus du devenir Soi	105
3.2.1 Mythe, mythe-récit et récit biblique	106
3.2.2 Le mythique et le rationnel	108
3.2.3 Structure des récits mythiques et développement psychique	112
3.3 Mythe chrétien et processus du devenir Soi	113
3.3.1 Esquisse du mythe chrétien	114
3.3.2 Le passage du mythe collectif au mythe-récit personnel	118
3.3.3 Usage du mythe-récit de Jésus pour la croissance spirituelle	124
Conclusion	126
Résumé-synthèse de la première partie	128
Partie 2	131
VERS UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT	131
Scènes, expériences-types et défis du processus du devenir Soi	131
Introduction	132
Chapitre 4	135
L'Annonciation	135
4.1 Perspective de la Tradition	136
4.2 Perspective archétypale et mythique	139
4.3 Motif de l'appel et expérience du transcendant	141
4.4 Perspective psychologique et symbolique	144
4.5 Les défis de l'appel de Marie	150
Conclusion : l'expérience spirituelle de l'appel et ses défis	157
Chapitre 5	161
Le Baptême	161
5.1 Perspective de la Tradition	162
5.2 Perspective archétypale et mythique	165
5.3 Motif du passage du seuil et expérience de l'initiation	168
5.4 Perspective psychologique et symbolique	171
5.5 Les défis de l'initiation de Jésus	178
Conclusion : l'expérience spirituelle de l'initiation et ses défis	192
Chapitre 6	195
L'Agonie	195
6.1 Perspective de la Tradition	196
6.2 Perspective archétypale et mythique	199
6.3 Motif de l'ultime combat et expérience de la ténèbre	201
6.4 Perspective psychologique et symbolique	208
6.5 Les défis de Gethsémani	213

Conclusion : l'expérience spirituelle de la ténèbre et ses défis.....	225
Chapitre 7.....	228
La Résurrection.....	228
7.1 Perspective de la Tradition.....	229
7.2 Perspective archétypale et mythique.....	234
7.3 Motif de la victoire et expérience de l'unité.....	238
7.4 Perspective psychologique et symbolique.....	242
7.5 Les défis de l'unité et les transformations qu'elle suscite.....	249
Conclusion : l'expérience spirituelle de l'unité et ses défis.....	255
Résumé-synthèse de la deuxième partie.....	258
Partie 3.....	272
CADRE OPÉRATIONNEL.....	272
Modèle du parcours spirituel du devenir Soi.....	272
Introduction.....	273
Chapitre 8.....	275
Éléments pour une approche pratique du spirituel : des méditations et exercices psycho-spirituels.....	275
Introduction.....	275
8.1 La méditation : du sens à l'usage.....	277
8.1.1 Sens et fonction générale de la méditation.....	277
8.1.2 Précisions relatives à l'usage du terme méditation.....	280
8.1.3 Deux approches méditatives : imagée et réflexive.....	284
8.2 Les exercices psycho-spirituels : sens et fonctions.....	287
Conclusion.....	289
Chapitre 9.....	291
Vers un modèle d'intervention.....	291
Introduction.....	291
9.1 Descriptif général du programme « Parcours spirituel du devenir Soi ».....	293
9.2 Descriptif général des quatre modules.....	297
Conclusion.....	306
Chapitre 10.....	308
Module 1 – <i>l'Ouverture</i>	308
Introduction.....	308
10.1 Caractéristiques de l'expérience du transcendant et implications pratiques... 309	
10.2 Propositions de praxis spirituelles.....	318
10.2.1 Méditations imagées et exercices psycho-spirituels.....	318
10.2.2 Méditations réflexives et exercices psycho-spirituels.....	329
10.3 Plan du module 1 – <i>l'Ouverture</i>	342
Conclusion.....	344
Conclusion.....	346
Synthèse des résultats de la recherche.....	346
Éléments prospectifs relatifs au développement et à la mise en œuvre du modèle 351	
Éléments prospectifs relatifs à l'ensemble des données de la recherche.....	354
Sources documentaires.....	359
Annexe.....	xvi

Liste des tableaux

Tableau I – Typologie des expériences du mythe-récit de Jésus	259
Tableau II – Synthèse du parcours interprétatif du mythe-récit de Jésus	270
Tableau III – Synthèse des catégories de pratiques spirituelles proposées	290
Tableau IV - Objectifs généraux des modules du parcours	306
Tableau V – Synthèse des implications de la première étape du parcours spirituel	317
Tableau VI – Plan du module 1 – l'Ouverture.....	343
Tableau VII – Sommaire du parcours de la recherche	349
Tableau VIII – Sommaire du modèle.....	350
Tableau IX – Prototype du déroulement d'une rencontre avec activité d'écoute d'un extrait biblique	xvii

Liste des figures

Figure 1 – Étapes du développement psychique	71
Figure 2 – L’Annonciation (Fra Angelico)	103
Figure 3 – L’Annonciation (Orazio Gentileschi)	103
Figure 4 – L’Annonciation (James Tissot).....	103
Figure 5 – L’Annonciation, Domenico Beccafumi, 1546, WGA.	135
Figure 6 – Le Baptême, Guido Reni, 1623, WGA.....	161
Figure 7 – L’Agonie, Jacopo Ligozzi, c1587, WGA.	195
Figure 8 – La Résurrection, Matthias Grünewald, 1516, WGA.	228
Figure 9 – Scènes du récit de Jésus.....	261
Figure 10 – Parcours mythique du héros Jésus	262
Figure 11 - Parcours psycho-spirituel du processus du devenir Soi	264

Liste des sigles et liste des abréviations

ABBREVIATION	SIGNIFICATION
BJ	<i>La Bible de Jérusalem : avec guide de lecture</i> . Nouvelle édition. S.l. : Iris ; Cerf ; Desclée de Brouwer, 1992 (c1973, 1975, 1979 et 1992). Les introductions et les commentaires en marge sont de J. P. Bagot. Les notes en bas de page de L. M. Dewailly, o.p. ¹
TOB	<i>La Bible</i> . Traduction œcuménique, édition intégrale TOB, 6 ^e édition. Paris : Cerf ; Société biblique française, 1995 (c1988).
WGA	Emil Kren, <i>Web Gallery of Art</i> , [en ligne], disponible sur internet : http://www.wga.hu , consulté le 15 mars 2008.

¹ Les citations bibliques font référence à cette édition à moins d'indication contraire.

Au chercheur spirituel

Remerciements

J'adresse mes sincères remerciements à tous ceux et celles qui ont contribué au développement et à l'accomplissement de ce projet. Tout d'abord, je dois une reconnaissance spéciale à mon directeur de recherche, M. Jean-Marc Charron, qui, au long de ces années, m'a apporté son soutien et ses judicieux conseils pour mener à terme cette thèse.

Je remercie ceux qui, à un moment où l'autre, m'ont aidée à progresser dans la rédaction de cette thèse : M. Yvon Rivière, psychanalyste jungien, pour sa relecture du chapitre 2, M^{me} Nicole Bouchard, pour ses recommandations pour la publication d'une section de ce même chapitre, et M^{me} Annie Laporte, pour ses précieux conseils et suggestions relativement au volet pratique.

Je remercie aussi des professeurs qui, au cours de ces études, m'ont personnellement inspirée et encouragée dans ma démarche : M. Jean-Claude Breton, pour son apport au domaine de la spiritualité, M^{me} Olivette Genest pour son enseignement et son soutien lors de ma candidature au doctorat et M. Jean-Luc Héту, qui a commenté ma toute première ébauche de projet de thèse.

Je tiens également à remercier pour sa confiance et son appui spirituel, sœur Gabrielle Saucier, M.I.C., ainsi qu'Émile Lapras, mon époux, qui au cours de ces années de recherche et de rédaction fut un lecteur attentif et m'a toujours exhortée à aller de l'avant.

En terminant, je souligne avec reconnaissance, les appuis financiers reçus de la Faculté des études supérieures, à différents moments de la rédaction.

Introduction

Sujet et objectif de la thèse

Le sujet de cette thèse émerge de l'intérêt que nous portons depuis plusieurs années à la spiritualité et à la question du développement spirituel, intérêt qui s'est davantage concrétisé pendant nos études de maîtrise lors de la réalisation de travaux dirigés qui portaient sur la spiritualité et un modèle d'intervention pour l'accompagnement spirituel. Dans la présente recherche, nous poursuivons et approfondissons cette thématique en nous servant spécifiquement du récit de Jésus - et par le fait même, de l'interprétation que nous faisons de ce récit - comme référence pour structurer et construire un modèle d'accompagnement à la croissance spirituelle des adultes. Pour y parvenir, nous effectuerons d'abord certaines clarifications conceptuelles qui serviront l'orientation interprétative du mythe-récit² de Jésus. Cette interprétation sera ensuite transposée en un modèle conceptuel pour l'accompagnement spirituel qui comprendra la proposition d'un programme pour la croissance spirituelle ainsi qu'une description des activités suggérées.

² L'expression mythe-récit sera utilisée tout au cours de notre recherche. Elle renvoie au fait que nous abordons les événements qui constituent la trame narrative du récit de Jésus en tant que symbole d'expériences-types du cheminement spirituel. Elle réfère donc au déploiement du récit intérieur du développement de l'âme, récit par lequel l'être participe à une histoire plus vaste que celle de son moi limité.

Le modèle d'accompagnement à la croissance spirituelle constituera donc le résultat final de notre étude interprétative du récit de Jésus qui se développera selon plusieurs axes de recherche que nous avons regroupés sous le terme d'« interprétation psychosymbolique » du récit de la vie de Jésus. Notre postulat de départ est que le récit de Jésus est un modèle d'itinéraire spirituel dont les composantes, c'est-à-dire les scènes principales, expriment de manière symbolique des expériences-types du cheminement spirituel que nous associons à des étapes de croissance spirituelle. Ces étapes traduisent également l'attitude ou le dynamisme psychique propice à cette croissance. Ce postulat, qui s'appuie d'abord sur une intuition, est manifeste dans la tradition chrétienne par la notion d'*imitatio christi*. Notre intuition de départ est aussi appuyée par les propos de certains auteurs contemporains³ - influencés par les travaux de Carl Gustav Jung et / ou Joseph Campbell - et qui s'inscrivent dans un courant d'études psychologiques et mythiques de la Bible.

Pour parvenir à l'étape d'une proposition d'un itinéraire spirituel pratique, nous mettrons en relief la dynamique psychique sous-jacente à la croissance spirituelle par le biais des concepts jungiens, d'une part, et d'autre part, nous dégagerons les motifs inhérents à la structure mythique du récit héroïque d'après Joseph Campbell, et nous utiliserons des notions issues de la théologie spirituelle et symbolique afin d'explicitier les étapes du cheminement spirituel. Ces aspects serviront donc à la construction de notre modèle conceptuel afin de pouvoir, par la suite, élaborer à partir de celui-ci, des propositions d'intervention.

³ Il s'agit principalement d'Edward F. Edinger, Gerald H. Slusser, Lawrence W. Jaffe, Erich Neumann, Eugen Drewermann et Jean Houston.

Mentionnons l'esprit dans lequel nous avons réalisé cette recherche : un esprit d'ouverture à la pluralité culturelle et religieuse qui se vit présentement dans les sociétés occidentales et de souplesse et de respect face aux diverses sensibilités spirituelles contemporaines. Nous souhaitons que notre modèle puisse servir dans divers milieux, que ce soit par exemple en contexte institutionnel et religieux ou dans un contexte séculier. Autrement dit, l'esprit qui porte ce projet est de tendre vers une plus grande « universalité » de l'expérience spirituelle, au sens où le modèle proposé sera conçu de manière à ce qu'il puisse être, pour la personne qui l'expérimentera, un lieu d'ouverture et d'accueil de la dimension spirituelle de l'être. Comme l'exprime Richard Bergeron : « Si Dieu est le fond de l'être, la démarche vers lui s'identifie à la démarche vers soi-même. Aller vers Dieu c'est aller vers son être essentiel, son être source⁴. »

Mise en contexte du sujet de la recherche

La démarche de recherche que nous proposons prend source dans un constat relatif au contexte occidental contemporain et qui se fait de plus en plus marquant depuis les années 1980 : un changement de mentalité sociétal en ce qui a trait à la question religieuse. Différents ouvrages relatent ce phénomène qui peut être défini comme un

⁴ Richard Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », *Religiologiques*, [ressource électronique], v. 20, automne 1999, p. 5. Disponible sur internet : <<http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/>>. Accès réservé UDM. Consulté le 10 mai 2008.

changement de paradigme⁵ religieux manifeste par la relativisation du pouvoir et du message de l'Église dans la collectivité⁶. Ce changement se retrace aussi dans le fait que de plus en plus de personnes ont abandonné une vision du monde axée sur « une révélation extérieure véhiculée par un magistère⁷ », sur le péché et « sur la prépondérance donnée au rituel et à la morale et sur la soumission et l'ascèse corporelle⁸ ». Mentionnons que parallèlement à ce phénomène, le déni de l'âme et du divin qui a caractérisé les sciences dites « objectives » du 20^e siècle est aussi, pour plusieurs de nos contemporains, de plus en plus révolu⁹. Le changement de paradigme se caractérise ainsi par une plus grande acceptation de la subjectivité et de l'autonomie du sujet face à ses choix personnels et religieux. En Occident et en particulier en Amérique du Nord, ce phénomène n'a fait que s'accroître depuis les vingt dernières années. Avec ce changement sociétal, il y a une montée de l'intérêt pour la spiritualité chez plusieurs de nos contemporains qui ressentent le besoin d'entreprendre une démarche personnelle de croissance, dans la liberté de pensée et de choix religieux et qui s'articule autour d'un besoin de « réalisation de soi »¹⁰.

⁵ Le terme paradigme réfère à un ensemble d'acquis unanimement reconnus par une société ou une communauté de pensée. (Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, traduit de l'américain par Laure Meyer, Paris : Flammarion, 1983, 284 p., coll. « Champ scientifique » ; 115.)

⁶ Sur le sujet, voir Jean Vernet, *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, 1^e édition, Paris : Presses Universitaires de France, 2002, 209 p., et *Le défi des générations : enjeux sociaux et religieux du Québec aujourd'hui*, sous la direction de Jacques Grand'Maison, Lise Baroni et Jean-Marc Gauthier, s.l. : Fides, 1995, 496 p., « Cahiers d'études pastorales » ; 15.

⁷ Richard Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », *Religiologiques*, op. cit., p. 3.

⁸ Richard Bergeron, *ibid.*, p. 3.

⁹ C'est ainsi que depuis les vingt dernières années, on peut constater l'existence de nouveaux domaines de recherche en science médicale liés au cerveau et à l'expérience spirituelle.

¹⁰ Nous expliciterons davantage l'expression au cours de la recherche. Soulignons que le terme pointe aussi vers un déplacement des thématiques entourant le phénomène religieux, par exemple la thématique de la révélation tend à être supplantée par une recherche de la dimension spirituelle de l'être. Ainsi que ce

Le changement de paradigme religieux peut être également attribuable à l'émergence de la globalisation qui a favorisé l'accès à un plus vaste réseau de connaissances d'autres traditions religieuses ou spirituelles ainsi qu'aux avancées dans le domaine de la psychologie, qui, au cours du siècle dernier, ont mis en valeur la nature spirituelle de l'être humain. Nous pensons particulièrement aux travaux d'Abraham Maslow, de Roberto Assagioli et de Carl Gustav Jung qui, chacun à leur façon, ont valorisé une approche du psychologique qui intègre la dimension spirituelle de l'être.

Dans cette perspective, on peut dire que la quête spirituelle contemporaine ne se formule plus comme par le passé par la question : que dois-je faire pour devenir saint ou encore pour aller au ciel ? mais davantage en termes de : que faut-il connaître et développer en soi pour progresser spirituellement ? Une autre question pourrait être la suivante : comment pratiquer *l'imitatio christi* dans notre époque post-moderne ? et, en lien avec le cheminement spirituel : comment le récit de la vie de Jésus peut-il nous renseigner (enseigner) sur les processus qui sont à l'œuvre pour l'accomplissement de soi au plan spirituel ? Autrement dit, quels sont les défis et enjeux de la croissance spirituelle à la lumière du récit de Jésus ? Ce sont les questions qui sous-tendent le parcours de notre recherche.

soit dans le domaine des sciences ou du phénomène religieux, le changement de paradigme indique le même centre d'intérêt : l'expérience du sujet plutôt qu'une réalité perçue comme au dehors de soi qui dicte « la vérité » des phénomènes.

Genèse et développement du sujet de recherche

Le sujet et le développement de notre recherche ont pris naissance dans une intuition de départ autant que dans un processus personnel de réflexion autour des images relatant la vie de Jésus qui a débuté par de nombreuses observations d'illustrations ou de tableaux tels que ceux de l'*Annonciation*, la *Nativité*, le *Baptême de Jésus*, la *Crucifixion*, etc. que nous retrouvons dans des églises et dans les livres d'histoire de l'art occidental. L'attrait que nous avons pour ces images résidait dans la perception que nous en avions. En effet, bien que ce soient des tableaux qui font mémoire de l'histoire qui a façonné l'Occident depuis plus de deux mille ans, nous les percevions davantage comme des mises en scène symbolisant le déploiement des expériences intérieures de la vie spirituelle. Nous remarquons aussi comment ces images qui, dans un monde qui priorise l'attrait pour le sensationnel et la violence gratuite, interpellent la conscience et ouvrent le cœur à la compassion, au pardon, au don de soi, etc., c'est-à-dire à des qualités d'être qui transcendent les attitudes ou comportements humains relevant des bonnes manières ou des stéréotypes.

L'exploration de l'imagerie religieuse nous a ensuite amené à considérer les illustrations relatant plus spécifiquement les épisodes principaux de la vie de Jésus et qui se retrouvent dans diverses brochures portant sur les mystères du Rosaire. Chacun des vingt Mystères relate un épisode entourant la vie de Jésus et chacune des scènes constitue un lieu de contemplation lors de la récitation du chapelet. C'est en particulier autour de cet ensemble d'images que nous avons perçu ces scènes, tantôt vues de

manière isolées, tantôt vues dans leur enchaînement, en tant que représentation extériorisée d'une expérience intérieure, spirituelle que nous rattachions au cheminement spirituel. Le fait que la Tradition associe la méditation d'une scène durant la récitation du chapelet à une vertu confirmait l'idée que ces images peuvent être des lieux de croissance. Il restait ensuite à traduire cette première intuition en explicitant davantage ces scènes dans leur apport symbolique et dans leur fonction pour la croissance spirituelle.

Notre recherche débuta par une étude des mystères du Rosaire quant à leur apport à la spiritualité et la croissance spirituelle et par la lecture des extraits bibliques se rattachant aux illustrations des mystères du Rosaire. Parallèlement à cette démarche, nous avons cherché à connaître les enjeux psychologiques de la croissance spirituelle. Nous avons déjà étudié certains concepts issus des travaux de Carl Gustav Jung dans le cadre d'un travail de maîtrise où nous avons effectué un parallèle entre le cheminement spirituel décrit par Thérèse d'Avila dans *Le Château intérieur* et la notion jungienne du processus du devenir Soi (ou processus d'individuation). Nous avons alors poursuivi notre étude des concepts jungiens, en particulier des notions du moi et du Soi et du processus du devenir Soi qui seront utilisées tout au cours de notre recherche. Les travaux de Jung nous ont également fourni un cadre théorique pour relier la notion de spiritualité à celle du langage symbolique et mythique. Ceci nous a conduit à considérer l'aspect archétypal et mythique du récit de Jésus et à intégrer à notre recherche les

apports des travaux du mythologue américain Joseph Campbell¹¹, qui a su mettre en relief la structure archétypale inhérente aux récits de héros. Cet aspect s'est avéré fructueux pour effectuer des parallèles entre le développement psycho-spirituel et le déploiement de la structure du récit de type mythique. Enfin, notre intuition de départ a pu se concrétiser davantage par la découverte des travaux d'Edward Edinger et de Gerald Slusser qui ont inspiré certaines de nos interprétations psychologiques et mythiques du récit biblique. C'est ainsi que notre étude des scènes du Rosaire s'étendit aussi à d'autres séquences bibliques propices à l'élaboration de notre modèle.

Les concepts clés de la recherche

Spiritualité, croissance spirituelle et processus du devenir Soi

La notion de spiritualité constitue le point de départ de notre recherche. Il en sera question au premier chapitre. D'emblée, nous reconnaissons qu'en ce début du troisième millénaire, le terme spiritualité ou vie spirituelle ne réfère plus, comme par le passé, à la vie dite religieuse, faite de dévotions ou de prières. La spiritualité réfère davantage à une manière d'être et de vivre dans le monde. Elle renvoie à la dynamique fondamentale de l'être qui porte à la transcendance et au dépassement de soi. Et comme

¹¹ Joseph Campbell (1904 -1987), anthropologue américain, professeur et écrivain célèbre pour son travail dans le domaine de la mythologie comparée. Il a écrit plusieurs ouvrages dont le plus connu *The Hero with a Thousand Faces* parut en français sous le titre *Le Héros aux milles et un visage* ou *Les héros sont éternels* dans lequel il expose sa théorie du monomythe, affirmant que tous les mythes suivent un schéma archétypal. Voir Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, traduit de l'américain par H. Crès, Paris : Robert Laffont, 1977, 369 p.

l'exprime Jean-Claude Breton, « la vie spirituelle est ce qui permet aux personnes de devenir vraiment elles-mêmes¹² ».

Par l'expression « devenir Soi » nous entendons le fait d'entrer dans un processus intérieur de développement et de manifestation des aspects plus élevés en soi et qui sont associés à certaines valeurs supérieures ou des qualités d'être (ex : l'empathie, la compassion, le partage, etc.) Notre démarche s'inscrit donc dans un *a priori* que tout être humain est en soi spirituel mais qu'il est aussi appelé à développer et à manifester davantage cette dimension. Pour incarner des qualités d'être spirituelles, un certain travail psychologique est requis sans quoi, ces qualités seront faussées ou manqueront d'authenticité. La théologie spirituelle classique a parlé de trois voies de la vie spirituelle¹³ dans lesquelles il est question des voies purgative, illuminative et unitive. On peut considérer que la voie purgative, c'est-à-dire celle qui nécessite la purification intérieure, correspond en langage psychologique à la transformation des aspects non reconnus ou sombres en soi qui, une fois purifiés, permettent de manifester une plus grande harmonie intérieure et de manifester sa vraie nature qui est fondamentalement spirituelle. La théologie spirituelle réfère aussi à la voie illuminative qui évoque la manifestation de la grâce. Traduite en langage psychologique, cette voie correspond aux différents moments où la personne parvient à manifester davantage les qualités d'être

¹² Jean-Claude Breton, *Pour trouver sa voie spirituelle*, op. cit., p. 8. Mentionnons que Jean-Claude Breton utilise davantage le terme « vie spirituelle » plutôt que spiritualité. Jean-Claude Breton, *La vie spirituelle en questions*, s.l. : Bellarmin, 2006, 165 p.

¹³ Celles-ci furent établies aux environs du 6^e siècle par le Pseudo-Denys. (*Dictionnaire de la vie spirituelle*, sous la direction de Stefano de Fiores et Tullo Goffi, adaptation française par François Vial, Paris : Cerf, 2001, 1246 p., s.v. Itinéraire spirituel, p. 555.) Des auteurs contemporains de la théologie spirituelle s'y réfèrent toujours dont Charles André Bernard et Benedict Groeschel.

qui correspondent à sa nature spirituelle. En général, le sujet vit différents états intérieurs qui ne lui donneront pas nécessairement l'impression d'être en continuité avec sa nature véritable, spirituelle¹⁴. En ce sens, on peut dire que le processus du devenir Soi consiste en l'intégration d'une constance au niveau de la manifestation de sa nature véritable, spirituelle qui donne ainsi une continuité, une unité entre la vie dite ordinaire et la vie spirituelle, afin d'avoir une vie unitive, selon l'expression de la théologie spirituelle classique.

Toujours en lien avec un usage actualisé du terme spiritualité, celui-ci renvoie aussi à une discipline actuellement en émergence depuis les cinquante dernières années et qui se distingue de plus en plus de la théologie spirituelle classique. Cette dernière fut décrite au 18^e siècle comme une « science de la vie de perfection ». Elle comprenait la théologie ascétique et la théologie mystique, une division qui aujourd'hui ne convient plus à la sensibilité contemporaine. Il en va de même pour l'expression « vie de perfection », qui évoque davantage une norme et une finalité plutôt qu'un processus¹⁵. Pour leur part, les termes croissance spirituelle et processus du devenir Soi évoquent tout le dynamisme impliqués dans le développement spirituel de la personne et qui suppose de sa part une participation active et continue qui se fait à partir d'un engagement conscient en lien avec une transcendance. À travers ce processus, il y aura toujours l'œuvre de la grâce divine mais de la même façon qu'une personne qui désire devenir pianiste devra s'appliquer à parfaire sa technique et son art ainsi en est-il de la

¹⁴ Nos propos rejoignent ceux de Jung et d'Assagioli qui postulent l'idée selon laquelle le moi est divisé.

¹⁵ Dans *La vie spirituelle en questions*, op. cit., p. 37, Jean-Claude Breton fait allusion aux excès que la notion de vie de perfection a pu entraîner. Il écrit : « On a prêché et enseigné un chemin de perfection qui est souvent devenu le cimetière de la vie spirituelle par les excès auxquels il a conduit. ».

personne qui désire entreprendre un cheminement spirituel. C'est en ce sens que le processus de croissance sera toujours une dynamique intérieure liée à l'approfondissement de la connaissance et de la transformation de soi afin de se rendre de plus en plus réceptif à la grâce divine.

Au cours de notre étude, la notion de croissance spirituelle sera située en termes de manifestation de qualités d'être et en termes de transformation et de conversion psychique nécessaire au processus du devenir Soi. La conversion psychique implique un renoncement au moi limité pour entrer dans l'expérience du Soi, de sa nature véritable, ce qui conduit à un cheminement spirituel authentique.

Manière de procéder

L'ensemble de notre recherche se déroulera en trois temps. Le premier temps, composé des trois premiers chapitres, sera consacré à l'élaboration de notre cadre conceptuel qui gravite autour des notions de spiritualité, de croissance spirituelle, de processus du devenir Soi, du langage symbolique et du mythe. Ce premier temps permettra de mettre en relief les principaux concepts opérationnels pour l'interprétation des scènes évangéliques.

Le second temps portera sur l'interprétation de scènes issues du récit de la vie de Jésus que nous étudierons sous divers angles : théologique, mythique et psychologique. Ainsi,

en partant de l'idée que la figure de Jésus représente en soi un modèle héroïque pour la personne qui veut réaliser un cheminement spirituel, nous puiserons notre interprétation dans le modèle explicatif de la structure narrative des récits mythiques de héros selon Joseph Campbell afin de mettre en lumière les étapes du parcours du héros Jésus. Nous utiliserons également certains concepts issus de la théologie spirituelle et biblique pour parler des scènes du récit de Jésus en termes d'expérience spirituelle en nous référant au langage symbolique de la mystique chrétienne ainsi qu'aux expériences existentielles fondamentales dont a rendu compte Marc Girard dans *Les symboles dans la Bible*¹⁶. La perspective psychologique sera présentée en termes de dynamique psychique qui est sous-jacente à tout processus de développement spirituel. Celle-ci s'inspirera des apports de la psychologie analytique de Jung.

Ces différentes perspectives nous permettront par la suite d'envisager une application pratique de l'interprétation du récit de Jésus. Ainsi, le troisième temps aura trait à l'actualisation du modèle interprétatif qui sera transposé en une proposition de modèle d'accompagnement spirituel axé à la fois sur la connaissance de soi et le développement de la manifestation de qualités d'être liées au processus du devenir Soi.

¹⁶ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », Montréal : Bellarmin ; Paris : Cerf, 1991, 1023 p., coll. « Recherches » ; nouv. sér., 26.

Partie 1

CADRE CONCEPTUEL

Éléments théoriques pour une approche du spirituel

Introduction

Cette première partie sera consacrée au cadre conceptuel délimitant notre recherche. Nous construirons ce cadre autour de certaines notions qui nous ont paru essentielles à l'élaboration d'un modèle d'accompagnement spirituel. De plus, ce cadre guidera la lecture que nous ferons des épisodes évangéliques retenus pour le travail d'interprétation théologique.

Au premier chapitre, nous expliciterons le concept de *spiritualité* ; au second chapitre, nous mettrons en lumière l'apport de la *psychologie analytique* de Jung pour la compréhension de la notion de croissance spirituelle ; au troisième chapitre, il sera question du *langage symbolique* et de son rapport à la spiritualité et à la croissance spirituelle. Ces trois aspects (spiritualité, psychologie analytique et langage symbolique) seront par la suite mis à contribution pour l'élaboration de la seconde partie dédiée à l'interprétation de récits de Jésus et à partir de laquelle, dans la troisième partie, nous formulerons un modèle d'accompagnement spirituel.

Chapitre 1

La spiritualité : des variations de sens à l'émergence d'une discipline

"Human beings are spirit in the world, and spirituality is the effort to understand and realize the potential of that extraordinary and paradoxical condition." SANDRA SCHNEIDERS¹⁷

Introduction

En ce début du troisième millénaire où nous pouvons facilement avoir accès à la connaissance et à l'expérimentation d'autres formes d'expression religieuse, le terme *spiritualité* est fréquemment utilisé dans divers contextes sociaux-culturels sans référence explicite à une religion. C'est également une caractéristique du monde occidental postmoderne que d'avoir inscrit à son vocabulaire le terme *spiritualité* dans diverses sphères d'activités et de travail, et de se sentir confortable, en contexte laïc,

¹⁷ Sandra M. Schneiders, "Spirituality in the academy" in : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*, edited by Kenneth J. Collins, Grand Rapids, MI : Baker Books, 2000, p. 264.

avec le terme au point de le voir figurer à l'ordre du jour des réunions de divers professionnels, en particulier dans le domaine de la santé¹⁸.

Il s'agit donc d'un phénomène nouveau, puisqu'il y a à peine 60 ans, le terme *spiritualité* était spontanément associé à la vie religieuse ou monastique, à la vie de prière et de perfection, à la vie mystique. En effet, « pendant longtemps la vie spirituelle fut vécue totalement en référence à l'appartenance à l'Église¹⁹ ». De même, si auparavant la spiritualité « classique », telle qu'enseignée dans les grands Séminaires, était généralement associée à la vie consacrée ou la vie recluse des mystiques, elle est aujourd'hui plutôt associée à une manière de penser, de vivre et d'être dans le monde et cela, indépendamment d'une appartenance religieuse²⁰.

¹⁸ Le phénomène est particulièrement marqué dans les milieux de la santé dans lesquels infirmiers, médecins ou psychothérapeutes cherchent de plus en plus à prendre en compte la dimension spirituelle de l'individu. Plusieurs ouvrages ou articles ont paru sur la question, dont : William R. Miller, *Integrating spirituality into treatment : resources for practitioners*, 1st ed., Washington, DC : American Psychological Association, 1999, 293 p. ; Dorothy L. Wilt et Carol J. Smucker, *Nursing the spirit : the art and science of applying spiritual care*, with Maureen W. Groer, Joan W. Wagner, Washington, DC : American Nurses Association, 2001, 178 p. ; Elizabeth Johnston Taylor, *Spiritual care : nursing theory, research and practice*, Upper Saddle River, N.J. : Prentice-Hall, 2002, 296 p. ; Kristin W. Watson, "Spiritual emergency : concepts and implications for psychotherapy", *Journal of humanistic psychology*, vol. 34, no. 2, Spring 1994, p. 22-45 ; Jacinthe Pepin et Chantal Cara, « La réappropriation de la dimension spirituelle en sciences infirmières », *Théologiques*, vol. 9, no 2, Automne 2001, p. 33-46 ; David N. Elkins, L. James Hedstrom, Lori L. Hugues, J. Andrew Leaf et Cheryl Saunders, "Toward a humanistic-phenomenological spirituality", *Journal of humanistic psychology*, Vol. 28, No. 4, Fall 1988, p. 5-18.

¹⁹ Jean-Claude Breton, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal : Bellarmin, c1990, 191 p., p. 28. Il ajoute que « depuis longtemps aussi la vie spirituelle est devenue le domaine de la vie privée et individualiste », *ibid.*, p. 28.

²⁰ Cette constatation fut particulièrement mise de l'avant par Jean Vernet, *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, 1^e édition, Paris : Presses Universitaires de France, 2002, 209 p. Le Père Jean Vernet (1929-2002) a écrit plusieurs ouvrages et collaboré à plusieurs revues concernées par la catéchèse, les sectes et les différents groupes religieux. En 1973, Il fut nommé secrétaire national de l'Épiscopat français pour l'étude des nouveaux mouvements religieux. (Conférence des évêques de France, *Archives*, [en ligne], Paris : Union des Associations diocésaines de France, 2002, disponible sur internet : <<http://www.ccf.fr/catho/actus/archives/2002/20020916vernet.php>>, consulté le 9 février 2008.)

L'intérêt grandissant pour la spiritualité dans la société laïque peut être relié au phénomène de la mondialisation ainsi qu'à plusieurs autres facteurs tels que « l'insatisfaction liée au matérialisme du quotidien, un certain vide du politique incapable de fournir des raisons d'agir et d'espérer, l'absence de consensus sur les grandes questions éthiques...²¹ », ce qui aurait favorisé l'émergence d'un « espace pour la recherche spirituelle²² ». Mentionnons également les progrès réalisés dans le domaine de la psychologie, au milieu du siècle dernier, avec, en particulier la psychologie analytique²³, la psychologie humaniste²⁴ et la psychologie transpersonnelle²⁵, qui ont contribué à mieux comprendre la spiritualité en tant que phénomène intrinsèque à tout être humain.

De plus, que l'on se situe dans le cadre d'une institution religieuse établie ou dans la mouvance d'une spiritualité laïque affranchie du dogme et de l'autorité ecclésiale, nous vivons aujourd'hui sous le mode d'un nouveau paradigme spirituel qui se caractérise par l'autonomie du sujet dans son choix religieux ou son expérience spirituelle. Ce nouveau paradigme aurait émergé au cours du siècle dernier lorsque la mentalité occidentale fit le passage d'une soumission à la morale et à l'autorité ecclésiale, à l'autonomie et la liberté de pensée et de choix religieux du sujet.

²¹ Jean Vernet, *Le XX^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, op. cit., p. 7.

²² Jean Vernet, *ibid.*, p. 7.

²³ Avec les travaux de Carl Gustav Jung dont il sera question au chapitre suivant.

²⁴ La psychologie humaniste d'Abraham Maslow met de l'avant le fait que l'être humain doit combler divers besoins dont le besoin de « réalisation de soi » associé à la spiritualité. Voir Abraham H. Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Harmondsworth : Penguin books, 1976, 123 p.

²⁵ Roberto Assagioli utilise le terme « transpersonnel » pour signifier le développement spirituel. Voir Roberto Assagioli, *Le développement transpersonnel*, traduction de Michel Valois, Paris : Desclée de Brouwer, 1994, 316 p., coll. « Épi / Intelligence du corps ».

Dans ce premier chapitre, nous définirons davantage le sens du terme *spiritualité* en effectuant d'abord un survol des variations de sens au cours des siècles. Ensuite, nous mettrons en relief ce que nous entendons par *spiritualité* dans le cadre de notre présente recherche, ce qui constituera la toile de fond pour l'éventuel développement de nos réflexions et interprétations du récit de Jésus de même que pour notre proposition de modèle de parcours pour l'accompagnement spirituel.

1.1 Le concept de spiritualité : origine et déplacements du sens au cours des siècles

Le terme spiritualité vient du mot esprit, *spiritus* en latin qui signifie « souffle ». Dans l'Ancien Testament, cet esprit se nomme *ruah*, le souffle de Dieu, « porteur de vie et l'instrument de Yahvé²⁶ ». Dans le récit de la Genèse²⁷, Yahvé « insuffle dans sa narine un souffle de vie et l'homme auparavant inerte est animé d'une âme vivante²⁸ ». Ainsi l'esprit, le souffle, en tant qu'origine de la vie laisse supposer que la spiritualité a trait à quelque chose de vital, d'indispensable à la vie.

Dans le Nouveau Testament, l'Esprit est nommé *pneuma* et désigne l'Esprit du Christ ressuscité ou l'Esprit de la Pentecôte. Il désigne aussi l'être humain sous la grâce de

²⁶ Jean-Claude Breton, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, op. cit., p. 45.

²⁷ Gn 2, 7.

²⁸ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, édition revue et augmentée, Paris : Robert Laffont / Jupiter, 1986 (c1969 et 1982), 1100 p., coll. « Bouquins », s.v. souffle, p. 899-900.

Dieu et la manifestation de qualités éthiques telles que « l'amour, la joie, la paix, la patience, la gentillesse, la bonté, la fidélité, la maîtrise de soi²⁹ ». Paul se sert de l'épithète *spirituel* pour qualifier ce qui est marqué de l'influence de l'Esprit de Dieu. Il nomme comme spirituels, la loi, la vérité, les dons ou charismes, les bénédictions, les hymnes ou cantiques et l'intelligence. Pour lui, la personne spirituelle est celle qui est habitée par le Saint Esprit de Dieu. Il dit :

« Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles³⁰. »

Ainsi, dans la Bible, l'Esprit renvoie soit à l'action de Dieu, soit à une substance non séparée du corps mais qui marque « une dimension qualitativement autre³¹ » de même qu'à des qualités d'être éthiques.

Par ailleurs, l'usage du mot spiritualité (*spiritualitas*), n'apparaît dans les écrits qu'au 5^e siècle pour signifier une vie chrétienne vécue de manière authentique, c'est-à-dire sans tiédeur³². Même si le terme est peu utilisé, il désignera tout ce qui a trait à la vie spirituelle en général. Au 12^e siècle, outre le sens précédent, le mot spirituel acquiert un sens juridique et on l'utilise pour référer à la fonction ecclésiale ou aux biens ecclésiaux.

²⁹ C'est nous qui traduisons. John, Macquarrie, *Paths in spirituality*, second edition, Harrisburg, PA : Morehouse Publishing, 1992 (c1972), 168 p., p. 46.

³⁰ 1 Co 2, 12-13.

³¹ Jean-Claude Breton, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, op. cit., p. 48.

³² « La première mention du terme *spiritualitas* se trouve dans la lettre pseudo-hiéronymienne 7 (*De scientia divinae legis*, PL 30, 105-16) par Pélage ou l'un de ses disciples. » (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, tome XIV, Paris : Beauchesne, 1990, s.v. spiritualité, col. 1143.)

Le terme sera également utilisé, de manière plus générale pour référer à l'intelligence humaine³³. Du 13^e au 16^e, le sens juridique demeure toutefois le plus fréquent.

Au 13^e siècle, le terme spiritualité est fréquemment utilisé par des théologiens pour référer au perfectionnement humain par la recherche des biens spirituels, des vertus et de la grâce. La vie spirituelle (*vita spiritualis*) est considérée « comme une rénovation et régénération qui exige une mort à la *vita animalis* et relève de la grâce baptismale³⁴ ». Et dans *Summa theologiae*³⁵ de Thomas d'Aquin, la vie spirituelle apparaît comme le résultat de l'étude et de l'application rigoureuse de la doctrine chrétienne et réservée à quelques-uns, de sorte que le terme spiritualité ou spirituel semble plutôt applicable à cette vie de perfection chrétienne réalisée par la vie consacrée. Par ailleurs, au 14^e siècle, avec l'éveil d'une sensibilité religieuse laïque centrée sur l'affectivité et l'imitation de Jésus-Christ³⁶ et axée sur une « *praxis pietatis*, une piété vécue et pratique³⁷ », la notion de vie spirituelle s'étend davantage chez les laïcs et le terme devient associé à la prière et la contemplation de la vie du Christ afin de parvenir à la perfection chrétienne. Soulignons toutefois que le terme spiritualité demeure encore peu utilisé.

³³ *Ibid.*, s.v. spiritualité, col. 1143. Soulignons également qu'au niveau philosophique, le mot sera utilisé pour l'opposer à la matière, la corporalité.

³⁴ *Ibid.*, s.v. spiritualité, col. 1145. Le sens du terme spiritualité comme rénovation et régénération provient de Guillaume d'Auvergne, théologien et évêque de Paris de 1228 à 1249 dans son œuvre *De Anima*.

³⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, traduite en français et annotée par F. Lachat, renfermant le texte latin avec les meilleurs commentaires, Paris : Louis Vivès, 1854, 16 v.

³⁶ Cette période fut identifiée comme la période de la *Devotio Moderna*.

³⁷ Philippe de Lignerolles et Jean-Pierre Meynard, *Histoire de la spiritualité chrétienne : 700 auteurs spirituels*, Paris : l'Atelier / Ouvrières, 1996, 319 p., p. 116.

C'est au 17^e siècle que le terme *spiritualité* deviendra d'usage plus fréquent pour désigner la vie spirituelle chrétienne en général. Durant cette période et même jusqu'au siècle suivant, on associe « l'homme spirituel » au parfait chrétien³⁸ ou à la relation affective avec Dieu, même si pour certains, le terme a une connotation péjorative parce qu'il est associé à un enthousiasme religieux douteux ou associé à des formes de pratiques spirituelles considérées hérétiques³⁹.

Au 18^e et 19^e siècle, la spiritualité devient davantage un objet d'étude et de réflexion. Cette étude que l'on nomme la *théologie spirituelle* se définit comme une science de la vie de perfection. En continuité avec le modèle établi par Thomas d'Aquin dans *Summa theologiae*, la théologie spirituelle comprend la théologie ascétique et la théologie mystique. La vie ascétique étant constituée de la progression dans les vertus morales alors que la vie mystique est plutôt associée aux expériences spirituelles extraordinaires vécues par les saints ou mystiques. Pour cette raison, le terme *spiritualité* demeurera peu utilisé parce qu'il est soit associé au plus haut sommet de la vie mystique, soit à un enthousiasme religieux douteux ou au quiétisme⁴⁰. On parlera davantage de *dévotion*, *piété* et *perfection* pour désigner la vie intérieure. Ces termes seront préférés à celui de *spiritualité* jusqu'au milieu du 20^e siècle, reflétant ainsi une évidente distinction entre la vie dite ascétique (associée au progrès moral et aux vertus) et la vie mystique (associée

³⁸ *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, tome XIV, op. cit., s.v. spiritualité, col. 1147.

³⁹ L'emploi péjoratif du terme spiritualité est présent dans l'œuvre de Bossuet qui critique les quiétistes. (*Ibid.*, s.v. spiritualité, col. 1148.)

⁴⁰ Le quiétisme fut un courant spirituel qui recommandait le pur amour de Dieu par l'abandon et le silence intérieur parfait. Philippe de Lignerolles et Jean-Pierre Meynard, *Histoire de la spiritualité chrétienne : 700 auteurs spirituels*, op. cit., p. 194.

aux expériences spirituelles réservées à quelques saints ou mystiques). Cette distinction se retrace en particulier dans l'œuvre d'Adolphe Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, datant de 1924, qui a été un ouvrage de référence majeur pour les séminaristes du 20^e siècle⁴¹.

L'ouverture d'un débat autour de cette question de continuité ou discontinuité entre la vie chrétienne ordinaire et la vie mystique sera à l'origine de l'usage éventuel du terme « spiritualité » à partir du milieu du 20^e siècle, pour désigner l'ensemble de l'expérience religieuse chrétienne⁴². Philip Sheldrake écrit :

*"The use of "spirituality" was closely tied to the debate concerning the nature of the spiritual life in itself. Those who saw a continuity between the "ordinary" and "extraordinary" (that is mystical) dimensions of Christians living preferred the word "spirituality" because of its comprehensiveness"*⁴³.

C'est ainsi qu'après 1950, en particulier à la suite du concile Vatican II, plusieurs auteurs utilisent le terme « spiritualité » pour référer à ce qui était autrefois nommé *piété* et *dévotion*. Jon Alexander écrit : *"This trend in understanding spirituality [...]"*

⁴¹ Adolphe Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 10^e éd., Paris : Société de S. Jean l'Évangéliste / Desclée, c1924, 1000 p.

⁴² Dans Réginald Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure : prélude de celle du ciel*, Paris : Cerf, 1948, 2 v., nous retrouvons cette perspective unifiée de la vie spirituelle.

⁴³ Philip Sheldrake, *"What is spirituality?"* in : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*, op. cit., p. 25.

coincides with the tendency of recent writers to prefer "spirituality" to such traditional alternatives as piety and devotion⁴⁴".

Le terme *spiritualité* devient ainsi après le milieu du 20^e siècle, de plus en plus d'usage courant chez les catholiques pour ensuite être adopté, par souci de dialogue interreligieux, par les protestants et les juifs. Schneiders écrit :

"Protestants, who had long been suspicious of the term "spirituality" because of its connection with enthusiasm and mysticism, and who had preferred such terms as "devotion", "piety", and "perfection" for speaking of the interior life, began, in the context of the ecumenical exchanges inaugurated by Vatican II, to use the heretofore Catholic term⁴⁵."

Ainsi, le terme *spiritualité* désigne désormais l'ensemble de l'expérience de la vie spirituelle chrétienne. Par la suite, comme nous le verrons, le sens du terme s'étend pour éventuellement référer à la vie ou l'expérience spirituelle sans référence explicite au christianisme.

À la suite de ce tour d'horizon, on constate que le terme spiritualité fut peu utilisé chez les laïcs avant le 20^e siècle puisqu'il était davantage associé soit à la vie religieuse ou encore à la vie mystique. Pour parler de la vie spirituelle, on utilisait surtout les expressions « perfection chrétienne », « dévotion » ou « piété ». Nous retenons ainsi le sens biblique du mot spiritualité référant au souffle, à l'Esprit, de même que l'idée de

⁴⁴ Jon Alexander, "What do recent writers mean by spirituality?" *Spirituality today*, Sept. 1980, vol. 32, no 3, p. 250.

⁴⁵ Sandra M. Schneiders, "Theology and spirituality: strangers, rivals, or partners?" *Horizons : the journal of the College Theology Society*, 1986, 13/2, p. 254-255.

« rénovation et régénération » pour parler de la vie spirituelle, éléments de définition qui nous apparaissent très actuels.

1.2 Sens et usages récents du terme spiritualité

Au cours des vingt dernières années, chez les catholiques, le terme *spiritualité* revêt diverses significations selon les contextes⁴⁶. Pour certains, le mot spiritualité est essentiellement identifié à la vie de prière. Plusieurs mouvements tels que le Renouveau charismatique ou les Maisons de prières sont des exemples d'une spiritualité qui se définit autour de l'activité de la prière. Pour d'autres, le terme *spiritualité* aura un sens plus englobant et ne référera pas seulement à l'activité de la prière mais aussi à une vie de foi qui couvre le tout de l'expérience humaine au quotidien comme par exemple des expériences vécues chez les Cursillo⁴⁷ ou le Renouveau conjugal. Pour un troisième groupe de personnes, la spiritualité a un sens beaucoup plus large, holistique. Elle englobe l'ensemble des expériences personnelles, en particulier ces aspects que la théologie et la morale ont souvent négligés, à savoir le corps et les émotions. Enfin, il y a un quatrième groupe de personnes pour qui la spiritualité sera davantage associée à leur engagement chrétien dans le social et le politique. Ces personnes associent la

⁴⁶ Les variétés de sens dont il sera ici question sont indiquées dans Sandra M. Schneiders, "*Theology and spirituality: strangers, rivals, or partners?*" *Horizons : the journal of the College Theology Society*, 1986, 13/2, p. 253-274.

⁴⁷ Le mouvement Cursillo est un groupe chrétien pour l'évangélisation visant à développer chez l'adulte chrétien une conscience de sa mission d'agent d'un renouveau chrétien axé sur l'engagement civique, social et économique. (National Cursillo Center, "*The Cursillo Movement – what is it?*" [En ligne], Dallas : The Cursillo Movement, c2008, disponible sur internet : <[http:// www.cursillo.org/whatis.html](http://www.cursillo.org/whatis.html)>, consulté le 9 février 2008.)

réalisation de soi à la créativité, la protection de l'environnement, la lutte pour la justice ou la construction d'un monde meilleur.

Dans les deux dernières définitions de la spiritualité, il y a une ouverture vers le domaine de la connaissance de l'être humain dans son fonctionnement biologique, psychologique et au niveau des implications sociales. Dans ces contextes, la spiritualité fait partie d'un ensemble de comportements et d'activités humaines à la fois intérieures et extérieures. Ainsi, nous dit Sandra Schneiders, de manière générale et pas nécessairement de façon chronologique, le mot spiritualité en contexte catholique a parfois une acception plus limitée, pour signifier les expériences religieuses personnelles surtout en lien avec la prière, pour ensuite s'ouvrir sur un horizon plus large, incluant toute la vie de l'individu et l'environnement social :

"[...] it does seem to have been the case that the term was first used in a rather restricted way to talk about personal religious experience in prayer and was gradually widened in scope to include the entirety of the individual's life and eventually the societal and global setting which influenced and was influenced by that personal experience⁴⁸."

En continuité avec cette idée, Réginald Richard écrit :

« En touchant à l'expérience intérieure, la spiritualité atteint le rapport au social et à l'environnement, tout comme en étant en contact avec le rapport social et l'environnement, on rejoint l'expérience intérieure [...] La recherche spirituelle

⁴⁸ Sandra M. Schneiders, *"Theology and spirituality: strangers, rivals, or partners?" Horizons, op. cit., p. 254.*

serait moins un voyage intérieur que l'accès aux bretelles de circulation - du dedans vers le dehors et vice versa - dans toute conduite humaine⁴⁹. »

Selon cette perspective, la spiritualité s'inscrit dans cette dynamique d'alternance de l'activité extérieure et intérieure du sujet. Il s'agit d'une dynamique qui inclut le rapport à l'autre, l'environnement (extérieur) autant que le rapport à soi et au divin. Un exemple d'une spiritualité holistique qui est représentative de cette ouverture de sens du terme en contexte chrétien, est la spiritualité de la création, initiée par le théologien américain Matthew Fox⁵⁰. En s'inspirant des écrits de grands mystiques de l'Occident chrétien tels que Maître Eckhart, Hildegarde de Bingen, Thomas d'Aquin, Julienne de Norwich, etc., Matthew Fox propose une spiritualité non-dualiste, centrée sur la prise en compte de l'univers émotionnel et créatif de la personne⁵¹.

La spiritualité de la création inspire autant des catholiques en provenance de diverses spiritualités chrétiennes (ex : franciscains et dominicains) ou des personnes non pratiquantes mais qui se sentent en affinité avec des spiritualités issues d'autres

⁴⁹ Réginald Richard, *Psychologie et spiritualité : à la recherche d'une interface*, avec la collaboration de Christine Dézé, Sainte-Foy, QC : Presses de l'Université Laval, 1992, 168 p., p. 21.

⁵⁰ Matthew Fox, Ph.D., est un prêtre américain qui dirige actuellement l'Institut pour la culture et la spiritualité de la création à Oakland. Parmi ses ouvrages, citons *La grâce originelle : introduction à la spiritualité de la création*, traduit de l'anglais par François Dumas, Montréal : Bellarmin ; Desclée de Brouwer, 1995, 416 p., et *Le Christ cosmique*, préface de Bernard Besret ; traduit de l'anglais par Jean-Pierre Denis, Paris : Albin Michel, 1995, 340 p., coll. « Paroles vives ».

⁵¹ Fox associe la dualité corps / esprit à la théologie de la chute / rédemption qui a façonné l'Occident chrétien depuis plusieurs siècles. Selon lui, la théologie de la chute / rédemption a longtemps promu la négation du corps, des émotions et de la sensualité et a ainsi conduit à une spiritualité axée sur la culpabilité et le péché. C'est pourquoi, il met de l'avant une théologie de la grâce originelle. Voir Matthew Fox, *La grâce originelle : introduction à la spiritualité de la création*, op. cit.

traditions spirituelles (ex : amérindiennes, zen, hindoue, etc.⁵²) La spiritualité de la création de Matthew Fox constitue ainsi un exemple du déplacement du sens du terme spiritualité puisqu'en ce contexte, la spiritualité ne réfère plus strictement à la vie de prière et de foi mais à une intégration du spirituel dans différentes sphères de l'expérience humaine.

Il existe actuellement d'autres exemples de spiritualité à caractère holistique mais qui se situent davantage en milieu séculier, non-confessionnel. Il s'agit de mouvements ou instituts dont l'objectif est la recherche et le développement du potentiel humain et qui s'intéressent aux différentes traditions religieuses afin d'y découvrir une sagesse pérenne et qui intègre également les apports de la psychologie et de la science. Ce sont des spiritualités holistiques et synchrétiques qui se retrouvent par exemple dans les programmes d'activités éducatives pour adultes à Montréal dans *The International Institute of Integral Human Sciences*, affilié aux Nations-Unies⁵³ qui se veut un milieu d'échange interculturel et interreligieux. Il existe également à Montréal Option Ouverte⁵⁴, qui offre des programmes d'éducation selon une perspective pluraliste axée sur une approche intégrative et qui se situe au carrefour de la psychologie humaniste et transpersonnelle, de l'anthropologie et des grandes religions.

⁵² Mentionnons qu'il faudrait ici une investigation plus approfondie pour connaître avec exactitude la variété des milieux culturels et religieux que la spiritualité de la création rejoint.

⁵³ *The International Institute of Integral Human Sciences* est un organisme éducationnel, scientifique et interreligieux à but non-lucratif, incorporé au Québec et situé à Montréal depuis 1976. Il fut par la suite également établi au Vermont en 1978, en Floride, en 1980 et au Minnesota en 1986. Le fondateur et président est Dr John Rossner, prêtre anglican et professeur en études religieuses et culturelles comparatives à l'Université Concordia à Montréal.

⁵⁴ Jean-Marie Berlinguette est le directeur et fondateur du centre Option Ouverte. Il intervient depuis 1975 en milieu universitaire et populaire afin de favoriser un questionnement sur le rôle des valeurs dans l'histoire personnelle et collective.

L'expansion du sens du concept de spiritualité, manifestée par divers courants serait, selon Jean Vernet, représentative d'un déplacement du sentiment religieux, « à savoir, un déplacement de la religion à la sagesse, de la doctrine à la recherche, du notionnel à l'émotionnel, du dogme à l'expérience personnelle⁵⁵ ».

Les déplacements de sens du concept de spiritualité s'observent aussi dans l'évolution de la notion d'Esprit tel que le suggère John Macquarrie. L'Esprit, dans la Tradition chrétienne est surtout associé à la Pentecôte ou à son action dans l'Église mais comme l'indique Macquarrie, la création entière est du domaine de l'Esprit. Il écrit :

"[...] just as spirit belongs to all men, so the working of the Holy Spirit is not confined to the Church or even to the religious community in the broadest sense but may operate powerfully beyond its borders. [...] Surely, Christians must gladly recognize that the Holy Spirit may work in very unexpected places, outside of the "normal channels". The Church [...] is not the exclusive field of the Spirit's working⁵⁶."

Ainsi, depuis les vingt dernières années, le sens du terme *spiritualité* s'est graduellement étendu au-delà de la référence spontanée à la pratique religieuse, la vie de prière et de piété ou à la vie chrétienne pour être comprise comme faisant partie de la dynamique de la personne, conduisant ainsi à situer davantage le concept autour de la notion d'*expérience*.

⁵⁵ Jean Vernet, *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, op. cit., p. 14.

⁵⁶ John Macquarrie, *Paths in spirituality*, op. cit., p. 49. John Macquarrie est professeur de *spirituality* (*Divinity*) à l'Université d'Oxford.

Nous retrouvons une première ébauche d'une approche plus expérientielle de la spiritualité dans l'ouvrage de Louis Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, datant de 1960, dans laquelle il définit la spiritualité comme l'étude de la conscience religieuse⁵⁷. Plus récemment, des auteurs tels que Jean-Claude Breton⁵⁸, François Roustang⁵⁹ et Karlfried Graf Dürckheim⁶⁰ ont également adopté une définition de la spiritualité en référence à l'expérience. Jean-Claude Breton définit la spiritualité comme « une manière de vivre qui implique certaines pratiques et qui exige certaines connaissances, mais sans jamais s'identifier et se réduire à ces pratiques et ces exigences⁶¹ ». Pour François Roustang, c'est « la volonté de connaître Dieu, non plus par l'intermédiaire de livres ou de discours, mais par soi-même⁶² ». Pour Dürckheim, la spiritualité est l'expérience de notre « Être essentiel⁶³ » que l'on découvre en soi et qui est au-delà de notre personnalité.

⁵⁷ Louis Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris : Aubier, 1960, 635 p. Dans cet ouvrage, Bouyer affirme également que la spiritualité peut aussi se manifester dans d'autres pratiques religieuses, ce qui constituait une approche innovatrice puisqu'à cette époque le terme spiritualité référait à la vie chrétienne.

⁵⁸ Jean-Claude Breton, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, op. cit.

⁵⁹ François Roustang, *Une initiation à la vie spirituelle*, Paris : Desclée de Brouwer, 1963, 242 p., coll. « Christus » ; 10.

⁶⁰ Karlfried Graf Dürckheim, *L'homme et sa double origine*, traduit de l'allemand par Catherine de Bose, Paris : Albin Michel, 1998 (c1996 et 1977), 217 p.

⁶¹ Jean-Claude Breton, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, op. cit., p. 14.

⁶² François Roustang, *Une initiation à la vie spirituelle*, op. cit., p. 17.

⁶³ Karlfried Graf Dürckheim, *L'homme et sa double origine*, op. cit., p. 22. À propos de l'Être essentiel, il écrit : « L'être essentiel n'est pas une simple idée, un simple objet de croyance. Il n'est pas le produit d'une pieuse imagination. Il est le contenu d'une expérience qui ne possède pas seulement une valeur empirique mais un caractère de révélation. » Dans Karlfried Graf Dürckheim, *Méditer : pourquoi et comment*, traduit de l'allemand par Catherine de Bose, sixième édition, Paris : Le courrier du livre, 2001 (c1978), 181 p., p. 14. La notion d'Être essentiel est ainsi liée à l'identité profonde de la personne, au-delà de sa personnalité à laquelle nous référerons plus loin sous l'expression « Soi ».

Il y a donc dans ces trois définitions de la spiritualité, une valorisation de l'expérience personnelle du sujet. Nous retenons que le terme spiritualité en contexte contemporain ne réfère plus strictement à la vie chrétienne ou à la pratique religieuse quelle qu'elle soit, mais qu'elle réfère avant tout à l'expérience du sujet dans son rapport au transcendant de même qu'au développement du sujet dans ses potentialités spirituelles. Comme l'affirme Sandra Schneiders : *“Human beings are spirit in the world, and spirituality is the effort to understand and realize the potential of that extraordinary and paradoxical condition⁶⁴.”*

1.3 La spiritualité en tant que conscience et expérience du transcendant

Le psychologue Elkins écrit :

« La spiritualité est une façon d'être et de ressentir la vie qui découle de la conscience d'une dimension transcendante et qui est caractérisée par certaines valeurs identifiables à l'endroit de soi-même, des autres, de la nature, de la vie et de ce que le sujet considère comme la réalité ou l'être ultime⁶⁵. »

De façon analogue, Sandra Schneiders définit la spiritualité comme l'unification de la vie en lien avec quelque chose qui transcende la seule personne : *“Spirituality has*

⁶⁴ Sandra M. Schneiders, *“Spirituality in the academy” in : Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader, op. cit., p. 264.*

⁶⁵ David N. Elkins, L. James Hedstrom, Lori L. Hugues, J. Andrew Leaf et Cheryl Saunders, *“Toward a humanistic-phenomenological spirituality”, Journal of humanistic psychology, vol. 28, no. 4, Fall 1988, p. 5-18.*

*something to do with the unification of life by reference to something beyond the individual person*⁶⁶.” Nous retrouvons également cette idée que la spiritualité suppose la conscience du transcendant dans la distinction que fait Louis Bouyer entre la vie intérieure et la vie spirituelle. Pour lui, toute personne dont la vie prend « un développement conscient⁶⁷ » a une vie intérieure mais avoir une vie spirituelle implique « que cette vie intérieure se développe non pas dans l’isolement, mais au contraire dans la conscience d’une réalité spirituelle [...] qui déborde la conscience individuelle⁶⁸ ». En ce sens donc, la spiritualité inclut une ouverture sur un *Tout Autre*.

Cette ouverture sur un au-delà se retrace dans l’expérience humaine qui se vit, selon Vernet, comme une « aspiration archaïque à rencontrer Dieu « en direct⁶⁹ ». Cette aspiration conduit parfois à faire une expérience du transcendant ou une expérience spirituelle. Ces expériences peuvent prendre différentes formes, des plus simples aux plus spectaculaires. La Bible en décrit plusieurs qui sont vécues soit comme des interventions divines extérieures - par exemple, dans les récits de *La sortie d’Égypte*⁷⁰ et de *L’alliance au Sinai*⁷¹ - ou vécues comme des expériences intérieures, intimes - les récits du *Songe de Joseph*⁷² et de la *Fuite en Égypte*⁷³. Au cours de l’histoire de la

⁶⁶ Sandra M. Schneiders, “Theology and spirituality; strangers, rivals, or partners?” *Horizons*, op. cit., p. 266.

⁶⁷ Louis Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle : précis de théologie ascétique et mystique*, Paris : Desclée, 1960, 320 p., p. 6.

⁶⁸ Louis Bouyer, *ibid.*, p. 6.

⁶⁹ Jean Vernet, *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, op. cit., p. 48.

⁷⁰ Ex 13-18.

⁷¹ Ex 19-20.

⁷² Mt 1, 20.

⁷³ Mt 2, 13.

spiritualité chrétienne, plusieurs mystiques ont également témoigné d'expériences qui soutiennent la foi et guident le cheminement spirituel⁷⁴.

Pour Dürckheim, l'expérience spirituelle est une expérience de l'Être et plus une personne devient attentive à l'Être, plus elle devient susceptible de vivre des expériences spirituelles. Il décrit ce type d'expérience comme « l'expérience d'une réalité non-conditionnée opposée à la réalité conditionnée du moi existentiel et de son « monde⁷⁵ ». Pour lui, ce type d'expérience nous permet de « témoigner de la réalité transcendante au sein même de l'existence⁷⁶ ». Il écrit :

« Il nous faut tout d'abord apprendre à prendre au sérieux les grandes expériences par lesquelles, en des instants privilégiés, l'être nous touche et nous appelle. Tel est le sens fondamental de tout exercice spirituel, tel que je l'entends : s'ouvrir à une saisie de notre être essentiel à travers des expériences qui le manifestent, et réaliser de plus en plus une manière d'être qui nous permet de témoigner de l'Être dans la vie quotidienne⁷⁷. »

En ce sens, la spiritualité ou la vie spirituelle n'est pas une « question de croyance mais du fruit d'une expérience qui transforme tout⁷⁸ ».

À la suite de Dürckheim, les Goettmann, dans *L'Au-delà au fond de nous-mêmes*, affirment que l'expérience spirituelle est « une intuition de l'Être qui n'a rien de

⁷⁴ Nous citerons des exemples au chapitre 4.

⁷⁵ Karlfried Graf Dürckheim cité par Albert-M. Besnard, « Un enseignement « dans le style du zen », *La vie spirituelle*, N° 592, Septembre-octobre 1972, p. 725.

⁷⁶ Karlfried Graf Dürckheim, *ibid.*, p. 725.

⁷⁷ Karlfried Graf Dürckheim, *ibid.*, p. 725.

⁷⁸ Karlfried Graf Dürckheim, *L'homme et sa double origine*, *op. cit.*, p. 17.

commun, au contraire, avec la logique du moi objectivant et tout ce à quoi il s'agrippe. [...] Chacun de nous se rappelle ces points lumineux qui parsèment ainsi notre existence. Subitement et d'une façon tout à fait inattendue, à propos de rien, on est transplanté dans une réalité absolument autre, éblouissante⁷⁹. » Louis Roy décrit l'expérience comme étant celle « d'être en contact avec ce qui dépasse absolument⁸⁰ » et qui ouvre l'être humain « à autre chose que ce que lui offre le quotidien, à éprouver ainsi une conscience du non-fini d'une manière saisissante⁸¹ ». Et cette expérience est décrite par Rudolf Otto dans *Le sacré* comme étant une expérience bouleversante, suscitant à la fois un sentiment de crainte et de fascination⁸². Même si cette expérience peut sembler exceptionnelle, la conscience du transcendant est identifiée par Marc Girard comme l'une des quatre expériences fondamentales vécues par l'être humain⁸³.

L'expérience du transcendant peut aussi être associée à ce que le psychologue Abraham Maslow nomme « expérience-sommet ». Pour Maslow, la caractéristique principale de l'expérience sommet est son effet transformant. Le sujet est transformé de l'intérieur et cette transformation a un effet durable⁸⁴. Selon les recherches de Maslow, l'expérience-

⁷⁹ Alphonse et Rachel Goettmann, *L'Au-delà au fond de nous-mêmes : initiation à la méditation*, Paris : Albin Michel, 1997 (1982), 218 p., coll. « Espaces libres » ; 75, p. 42-43.

⁸⁰ Louis Roy, *Le sentiment de transcendance, expérience de Dieu ?* Paris : Cerf, 2000, 136 p., p. 26.

⁸¹ Louis Roy, *ibid.*, p. 29.

⁸² Rudolf Otto, *Le Sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, préface et traduction de André Jundt, Paris : Payot, 1969, 238 p., coll. « Petite Bibliothèque Payot » ; 128.

⁸³ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », Montréal : Bellarmin ; Cerf, 1991, 1023 p., coll. « Recherches » ; nouv. sér., 26, p. 103.

⁸⁴ Cette transformation peut conduire à la guérison tant physique que psychologique. Voir Abraham H. Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, *op. cit.*

sommet conduit également à la manifestation des qualités d'être nouvelles telles que l'écoute, la compassion, l'altruisme, l'acceptation, etc.

Dans un effort pour mieux comprendre l'expérience spirituelle, des recherches en neuroscience ont relié ce type d'expérience à la spécificité du fonctionnement du cerveau droit. Lucien Israël écrit : « C'est par l'hémisphère droit que l'homme parvient à la perception d'une transcendance⁸⁵. » En rapprochant l'expérience spirituelle d'une expérience physique (en l'occurrence du fonctionnement du cerveau), nous nous rapprochons d'une vision holistique du spirituel, c'est-à-dire de l'unité corps / esprit et qui signale également le fait que tout être humain possède biologiquement des potentialités spirituelles. Dans le même ordre d'idée, Réginald Richard écrit : « La matière aurait en elle-même de l'esprit qu'il faudrait faire apparaître, faire émerger, révéler, devenir explicite⁸⁶. » Pour ce dernier, la spiritualité serait moins « une réalité différente de la réalité biologique et matérielle que des formes que prennent la matière et le vivant, qui passent du brutal à des formes plus inventives⁸⁷ ». Richard donne l'exemple du penseur de Rodin, où la roche a été modifiée de sa forme originelle, la

⁸⁵ Lucien Israël, *Cerveau droit, cerveau gauche, cultures et civilisations*, Paris : Plon, 1995, 317 p., p.215. Mentionnons également que certaines recherches en neuroscience cherchent à comprendre l'expérience spirituelle par l'observation du fonctionnement du cerveau. Par exemple, dans le documentaire de Yves Savoury, il est question des influences de la pratique de la méditation sur le fonctionnement du cerveau. (Yves Savoury, *The pursuit of happiness*, [documentaire audiovisuel], *CBC News – The National* – 23 Avril 2004 22:21, 22 min.)

⁸⁶ Réginald Richard, *Psychologie et spiritualité : à la recherche d'une interface*, op. cit., p. 31.

⁸⁷ Réginald Richard, *ibid.*, p. 30.

pierre est devenue langage de l'esprit. Selon Richard, cette transformation de la matière peut s'effectuer par un travail de désidentification du moi conscient⁸⁸.

Nous pouvons ainsi affirmer que le terme *spiritualité* implique une ouverture intérieure du sujet face à ce qui le dépasse absolument et qu'elle relève de la conscience ou d'une expérience du transcendant. Elle est également une manière de vivre qui implique un processus de « transformation de la matière », selon l'expression de Richard. Comme nous le verrons au point suivant, l'importance de la transformation de la matière en esprit rejoint un autre aspect d'une définition actuelle de la spiritualité, à savoir, la spiritualité conçue comme dépassement de soi.

1.4 La spiritualité conçue comme dépassement de Soi

Pour plusieurs auteurs aujourd'hui, la spiritualité est également associée à la notion de dépassement de soi. Sandra Schneiders écrit :

"[...] virtually everyone talking about spirituality today is talking about self-transcendence which gives integrity and meaning to the whole of life and to life

⁸⁸ D'autres auteurs tels que Roberto Assagioli, *Le développement transpersonnel*, op. cit., et Karlfried Graf Dürckheim, *Méditer : pourquoi et comment*, op. cit., parlent également de l'importance de cette désidentification pour entrer dans l'expérience de l'être. Nous reviendrons sur la notion de désidentification plus loin dans notre recherche.

in its wholeness by situating and orienting the person within the horizon of ultimacy in some ongoing and transforming way⁸⁹."

Pour Sandra Schneiders, bien que la spiritualité soit toujours située dans l'histoire et fondée sur un système symbolique, le fait de la définir en tant que dépassement de soi (*self-transcendence*) met l'accent sur la dimension de l'expérience humaine plutôt que sur un système religieux établi en référence à l'une ou l'autre tradition religieuse, ce qui peut faciliter le dialogue interreligieux et même favoriser la prise en compte du spirituel chez certains groupes de personnes pour qui la spiritualité n'inclut pas une dimension religieuse ou la dimension du transcendant⁹⁰. Cette perspective prend comme point de départ le fait que tout être humain est en soi spirituel et que la spiritualité serait l'actualisation de cette capacité de dépassement de soi. Sandra Schneiders écrit :

"Thus, in the philosophical sense of the term, all humans are essentially "spiritual" and spirituality would be the actualization of that dimension of selfhood, that capacity for self-transcendence, in and through the establishment of personal relationships⁹¹."

Selon Sandra Schneiders, si la capacité de dépassement de soi renvoie à une relation établie entre la personne et Dieu, la spiritualité vécue est alors de type « religieuse » parce qu'elle implique une transcendance :

⁸⁹ Sandra M. Schneiders, *"Theology and spirituality; strangers, rivals, or partners?" Horizons, op. cit.*, p. 266.

⁹⁰ Nous nous distinguons toutefois de cette perspective selon laquelle il serait possible de parler de spiritualité sans référence au transcendant car comme nous l'avons mentionné plus tôt, le terme spiritualité, dont l'origine provient du mot esprit implique nécessairement selon nous, la notion d'une réalité autre, ultime et transcendante. Ainsi définir la spiritualité strictement en tant que dépassement de soi, limite de beaucoup sa signification.

⁹¹ Sandra M. Schneiders, *ibid.*, p. 266.

“If the ultimate value is the Transcendent itself, the Deity, the spirituality is explicitly religious [...] Spirituality, then, in its religious or theological sense, refers to the relationship between the individual and God pursued in the life of faith, hope, and love⁹².”

Dans cette perspective, la spiritualité chrétienne est l’une des possibles actualisations de cette capacité de dépassement de soi provenant du don de l’Esprit Saint établissant une relation vivifiante avec Dieu :

“Christian meaning is a particular specification of the religious meaning. We might define Christian spirituality as that particular actualization of the capacity for self-transcendence that is constituted by the substantial gift of the Holy Spirit establishing a life-giving relationship with God in Christ within the believing community⁹³.”

Pour John Macquarrie, la capacité humaine de dépassement de soi est associée à la dynamique ou au mode d’être de l’Esprit :

“What then in this dynamic form or mode of being which we call “spirit” and which we know in the human experience? It may be described as a capacity for going out of oneself and beyond oneself⁹⁴;”

Il affirme que la possibilité de se dépasser permet à l’humain d’atteindre une forme plus complète d’existence :

“Man has the possibility of transcending himself into a fuller form of life⁹⁵” et il ajoute : “The more man goes out from himself or goes beyond himself, the more

⁹² Sandra M. Schneiders, *ibid.*, p. 266.

⁹³ Sandra M. Schneiders, *ibid.*, p. 266.

⁹⁴ John Macquarrie, *Paths in spirituality, op. cit.*, p. 44.

*spiritual dimension of his life is deepened, the more he becomes truly man, the more also he grows in likeness to God, who is Spirit*⁹⁶.”

Les propos de Macquarrie rejoignent ceux de Hardy pour qui la spiritualité permet à la personne de se sortir de son moi isolé : *“Spirituality is that attitude, that frame of mind which breaks the human person out of the isolating self. As it does that, it directs him or her to another in relationship to whom one’s growth takes root and sustenance*⁹⁷.”

On remarque ainsi que la notion de dépassement de soi n’est pas, dans le contexte de nos propos, associée à la compétitivité et la performance, elle est liée au besoin d’autodépassement identifié par Marc Girard comme étant un besoin humain fondamental⁹⁸. On peut saisir davantage le sens de l’expression en termes de « besoin-être », selon l’échelle de Maslow⁹⁹, pour qui, le dépassement de soi a trait au dépassement du moi limité et de ses besoins égoïstes. Il s’agit donc d’un dépassement qui conduit à l’altruisme, à la générosité et au dévouement, c’est-à-dire à l’actualisation de valeurs supérieures. Maslow dit que de refouler ce suprême besoin humain de dépassement peut même provoquer la pathologie, le désespoir, le vide existentiel, la

⁹⁵ John Macquarrie, *ibid.*, p. 47.

⁹⁶ John Macquarrie, *ibid.*, p. 45.

⁹⁷ John Macquarrie, *ibid.*, p. 40.

⁹⁸ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l’expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », *op. cit.*, p. 103.

⁹⁹ Selon Maslow, par ordre de priorité, l’humain doit combler les besoins suivants : 1) Les besoins physiologiques (faim, soif, chaleur, sommeil, abri...) qui doivent être satisfaits en premier ; 2) les besoins de sécurité (contre les agressions, la maladie, les accidents, le chômage, la vieillesse, la retraite) ; 3) Les besoins d’intégration et d’affiliation correspondent à tous les rapports sociaux (relations, amitiés, solidarité, appartenance) ; 4) Le besoin d’être estimé par les autres ; 5) Le besoin de réalisation de soi et d’auto-accomplissement (réalisation du potentiel de talent et de connaissance). Maslow identifie un sixième besoin qu’il nomme le « méta-besoin » ou « besoin-être » qui a trait au dépassement de soi. (Dans *Religions, values and peak-experiences*, *op. cit.*)

névrose, la chute dans des valeurs inférieures (par exemple, la quête de pouvoir, d'argent, de sexe, etc.) Selon Macquarrie, le développement de qualités supérieures (compassion, altruisme, dévouement, etc.) permet à l'être humain de se sortir de lui-même et d'acquérir un nouvel état d'être : *"They draw the recipient out of himself into a new manner of life. He goes out from a self-centered mode of being into a new openness. The merely "natural" life is broken open and the "spiritual" man is born"*¹⁰⁰. La spiritualité s'inscrit ainsi dans un dépassement de soi actualisé dans des qualités d'être¹⁰¹.

Dans *L'humain en devenir*¹⁰², Jean-Luc Hétu identifie des qualités d'être actualisant le dépassement de soi à des axes du développement de la personne que sont : l'ouverture à l'expérience, la prise en charge, l'altérité, le détachement, la flexibilité, la quête de sens, l'intériorité. Selon l'auteur, la déficience d'un de ces axes pourrait être une indication d'un travail sur soi à accomplir en vue de croître spirituellement. Ces différents axes de développement spirituel confèrent à la spiritualité un caractère multidimensionnel où la

¹⁰⁰ John Macquarrie, *Paths in spirituality, op. cit.*, p. 46.

¹⁰¹ En ce sens, le dépassement est très différent de la notion de « performance », bien que le dépassement de soi dans des valeurs supérieures puisse parfois impliquer une performance. À titre d'exemple, Terry Fox (1958 - 1981), considéré comme l'une des figures héroïques canadiennes du 20^e siècle, fut un athlète activiste souffrant du cancer, et qui malgré son handicap (ablation d'une jambe), parcourut le Canada à la course pour recueillir des fonds pour la recherche sur le cancer. (*Wikipedia : The free encyclopedia*, [en ligne], St. Petersburg, FL : Wikimedia Foundation, 2008, disponible sur internet : <http://en.wikipedia.org/wiki/Terry_Fox>, consulté le 10 février 2008, s.v. Terry Fox.) Aussi, Louis Braille (1809 - 1852), à l'âge de trois ans, se blesse gravement aux yeux dans l'atelier de cordonnier de son père et devient aveugle. Il consacra sa vie à développer une méthode de lecture pour aveugle. (Institut Nazareth & Louis-Braille, « Biographie de Louis Braille », [en ligne], Longueuil : INLB, c2004-2008, disponible sur internet : <<http://www.inlb.qc.ca/braille/louisbraille.aspx>>. Consulté le 10 février 2008.) De manière générale, on peut également souligner le fait que certaines pratiques spirituelles requièrent le dépassement des limites personnelles comme par exemple, la pratique du jeûne, du silence, du pèlerinage, du yoga ou autre technique d'ascèse.

¹⁰² Jean-Luc Hétu, *L'humain en devenir : une approche profane de la spiritualité*, Saint-Laurent, QC : Fides, c2001, 109 p.

dimension de l'intériorité qui, traditionnellement, définit le plus souvent la spiritualité, n'en est qu'un des aspects¹⁰³. Nous rejoignons ce qui fut mentionné plus tôt relativement au déplacement du sens du terme spiritualité en Occident, à savoir qu'il a dépassé la référence première de relation à Dieu ou à d'appartenance à l'Église, pour désormais se rattacher au développement complet de la personne. En ce sens, la spiritualité concerne la question du « devenir une personne au sens plein¹⁰⁴ » avec le travail et l'implication personnelle que cela suppose. Cette idée rejoint l'expression *devenir Soi* utilisée en psychologie des profondeurs dont il sera davantage question au chapitre suivant. Mentionnons toutefois que le devenir Soi concerne la découverte de l'identité profonde, qui dépasse le moi connu, conditionné par l'éducation et la société. Pour découvrir son identité profonde, la connaissance de soi est nécessaire. Celle-ci s'approfondit par la découverte et la compréhension des aspects refoulés inconscients que Jung nomme l'*ombre*¹⁰⁵ ainsi que par l'exploration du langage symbolique de la psyché par lequel nous apprenons à découvrir et manifester l'Être.

¹⁰³ Différents auteurs issus des sciences sociales, de la santé ou de la théologie mettent également en relief le caractère multidimensionnel de la spiritualité en parlant de valeurs telles que le respect de la vie, l'idéalisme, l'altruisme, l'appartenance, l'espérance, l'acceptation etc. Ex : Joan E. Haase, Teri Britt, Doris D. Coward, Nancy Kline Leidy et Patricia E. Penn, "*Simultaneous Concept Analysis of Spiritual Perspective, Hope, Acceptance and Self-transcendence*", *Journal of Nursing Scholarship*, vol. 24, no 2, June 1992, p. 141-147 ; May Clarkson, Lucille Pica et Hébert Lacombe, chap. 29, « Spiritualité, religion et santé : une analyse exploratoire » in : *Enquête sociale et de santé 1998*, [en ligne], 2^e édition, Québec : Institut de la statistique du Québec, 2001, 642 p., disponible sur internet : < http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/sante/pdf/e_soc98v2-10.pdf >, p. 603-626, consulté le 2 février 2008 ; Manon Jourdenais et Jean-Guy Nadeau, « La spiritualité n'est plus ce qu'elle était », *Prêtre et Pasteur*, février 2000, p. 66-73.

¹⁰⁴ Selon l'expression de Macquarrie : "*becoming a person in the fullest sense*" (John Macquarrie, *Paths in spirituality*, op. cit., p. 40.)

¹⁰⁵ L'ombre est constituée des aspects refoulés et inconnus de soi. L'ouvrage de Jean Monbourquette, *Approvoiser son ombre : le côté mal aimé de soi*, Outremont, QC : Novalis, 1997, 157 p., offre des outils pratiques pour approfondir la connaissance de l'ombre.

Le devenir Soi consiste aussi, selon Vernet, à développer l'écoute du guide intérieur. Il donne l'exemple du roman de Paulo Coelho, *L'alchimiste*¹⁰⁶, dans lequel le protagoniste « apprend à suivre son Maître intérieur, à écouter son cœur, à lire les signes du destin, à réaliser son projet de vie¹⁰⁷ ».

La spiritualité, comprise comme une aspiration au dépassement de soi dans des valeurs supérieures et dans la manifestation de qualités d'être de l'esprit, peut être ainsi associée à un travail de spiritualisation de la matière dont parle Richard. Cette dimension de la spiritualité souligne également l'importance de l'initiative personnelle du sujet pour parvenir à un développement plus complet.

1.5 La spiritualité en tant que discipline

Au cours des dernières années, nous dit Sandra Schneiders, on voit naître une discipline différente de celle jadis pratiquée au Séminaire :

“Thus, by the 1950's a major change had begun in the field of spiritual theology. Within the twenty years that followed, a period which coincided with Vatican Council II and the rapid transformation of theology from a dogmatic to a critical

¹⁰⁶ Paulo Coelho, *L'Alchimiste*, traduit du portugais (Brésil) par Jean Orecchioni, Paris : Anne Carrière, 1994, 252 p.

¹⁰⁷ Jean Vernet, *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, op. cit., p. 23. Le projet de vie a trait à ce qui est le plus important à réaliser durant sa vie au plan de la croissance de l'être. Sur cette question, voir Jean Monbourquette, *À chacun sa mission : découvrir son projet de vie*, Ville Mont-Royal, QC : Novalis, 1999, 201 p.

*sense, spiritual theology would be transformed into spirituality, a new discipline clearly distinct from its seminary predecessor*¹⁰⁸.”

Ainsi, parallèlement au fait que le terme *spiritualité*, au cours du 20^e siècle, s’est peu à peu détaché d’une référence explicite à la vie chrétienne de prière et de perfection, il a aussi graduellement remplacé l’expression *théologie spirituelle* qui renvoie à une conception traditionnelle de la vie spirituelle centrée sur la vie de perfection chrétienne vécue à partir de l’étude du dogme¹⁰⁹. Schneiders ajoute :

*“Since we are still very much in the process of trying to liberate the contemporary discipline of spirituality from its tutelage to dogmatics and to broaden its scope to include the whole of the human search for self-transcendent integration and authenticity, it is not helpful to use this historically freighted term to speak of the contemporary discipline*¹¹⁰.”

Qu’est ce qui distingue la discipline de la spiritualité de la théologie spirituelle ? Cette nouvelle discipline prend comme point de départ l’être humain dans son besoin de spiritualité et dans son expérience spirituelle. Elle part du principe que tout être humain

¹⁰⁸ Sandra M. Schneiders, “*Theology and spirituality: strangers, rivals, or partners?*” *Horizons*, op. cit., p. 264, Sandra Schneiders affirme que depuis 1950, il y eut une plus grande quantité d’ouvrages consacrés à la spiritualité qui furent publiés. Plusieurs nouvelles revues en spiritualité sont également parues ainsi que des revues de théologie telles que *Horizons* et *Downside Review* aux États-Unis qui ont publié plusieurs études sur la spiritualité.

¹⁰⁹ Ajoutons qu’il nous apparaît que le terme spiritualité (*spirituality*) pour désigner la discipline est d’usage plus courant en milieu anglophone qu’en milieu francophone. Par exemple, Jean-Claude Breton, dans *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, op. cit., utilise l’expression « vie spirituelle » et se sert du terme spiritualité (s) au pluriel pour désigner les différentes traditions religieuses ou monastiques (spiritualité franciscaine, dominicaine, etc.) D’autres auteurs récents, qui s’inscrivent dans la continuité d’une approche plus traditionnelle de la spiritualité chrétienne, utilisent l’expression « théologie spirituelle ». Par exemple, Charles André Bernard, *Traité de théologie spirituelle*, Paris : Cerf, 1986, 492 p., et Jean-Claude Sagne, *Traité de théologie spirituelle : le secret du cœur*, préface de Jean-Pierre Lintanf, nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Mame ; l’Emmanuel, 1995, 281 p.

¹¹⁰ Sandra M. Schneiders, “*Spirituality in the Academy*” in : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*, op. cit., p. 258.

est en soi « spirituel » et que selon les cultures et traditions, le déploiement et l'expression de la vie spirituelle se manifestent de différentes manières. La spiritualité chrétienne étant l'une de ces actualisations de ce besoin inné chez l'humain. Ainsi, ce qui la distingue de la théologie spirituelle classique est le fait qu'elle est centrée sur l'expérience du sujet et en ce sens elle n'est pas subordonnée à la dogmatique chrétienne. Elle a une approche plus inclusive et expérientielle. C'est donc dire qu'elle ne se résume plus à l'application de principes dégagés de la théologie, et cela, même si elle demeure concernée par des techniques d'ascèse. La nouvelle discipline se caractérise aussi par une approche pluridisciplinaire, c'est-à-dire qu'elle peut inclure des méthodes historiques, esthétiques, sociologiques, anthropologiques ou psychologiques. De même, puisque nous vivons dans un « village global », l'approche générale doit être essentiellement œcuménique et interculturelle. Elle doit aussi privilégier une approche holistique puisque c'est toute la personne qui chemine spirituellement : *“It is not the “interior man” who seeks integration in holiness of life but the whole person, body and spirit, mind and will, and emotions, individual and social, masculine and feminine¹¹¹.”*

Philip Sheldrake souligne le fait que cette nouvelle approche est influencée par la contribution de la femme dans ce domaine depuis longtemps réservé aux hommes. Il écrit :

“A notable liberation of women’s spiritual experience has been associated with the shift towards a more human, inclusive and experiential approach to

¹¹¹ Sandra M. Schneiders, *ibid.*, p. 268.

*spirituality. This is important not only for women but ultimately for Christian spirituality as a whole*¹¹².

Dans cette discipline, affirme Schneiders, l'interprétation joue un rôle important et la compréhension surgit davantage de la dialectique de l'explication plutôt que par une vérification répétée de résultats scientifiques. Comme Schneiders, nous pensons que la nouvelle discipline de la spiritualité comporte des similitudes avec la psychologie parce que ceux et celles qui s'y engagent doivent avoir une disposition intérieure propice à la compréhension et l'approfondissement de leur propre spiritualité. Comme la psychologie, cette discipline requiert une observation et une analyse de soi combinées à une ouverture à la dimension transpersonnelle de l'être ainsi qu'aux expériences qui s'y rattachent. Il s'agit donc d'une discipline participante, au sens où la personne qui l'étudie veut aussi progresser spirituellement de même qu'aider les autres en développant des aptitudes à l'accompagnement spirituel.

L'émergence de cette nouvelle discipline est également manifeste dans les changements au niveau du vocabulaire employé dans la discipline. En théologie spirituelle, nous retrouvons la question de la *perfection* ou de *l'imitation de Jésus-Christ*. Ce sont des expressions que l'on retrouve fréquemment dans les manuels traditionnels de théologie spirituelle mais qui, dans le contexte d'une société postmoderne et sécularisée, ont perdu leur portée signifiante. En effet, le terme *chemin de perfection* peut connoter la rigidité d'une morale imposée, d'autant plus que, grâce à la psychanalyse, nous savons

¹¹² Philip Sheldrake, "What is spirituality?" in : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*, op. cit., p. 38.

aujourd'hui que le strict refoulement de mécanismes internes par l'observance de règles religieuses extérieures ne suffit pas pour « devenir parfait ou saint » et atteindre l'unité avec Dieu. Il paraît donc plus adéquat de parler de *croissance spirituelle*, qui est un terme correspondant davantage à la sensibilité contemporaine car il évoque l'idée d'un processus plutôt qu'une norme. De même, l'expression *imitation de Jésus-Christ*, tend à évoquer la soumission à un modèle extérieur. Mais aujourd'hui, cette expression ne doit pourtant pas être comprise dans le sens traditionnel « d'imiter », mais bien de devenir ce que l'on est. Comme l'écrit Edward Edinger : « Il ne s'agit plus de prendre à la lettre et concrètement les préceptes du Christ comme règles de conduite extérieures, mais bien plutôt d'accomplir notre propre expérience aussi totalement que le Christ a accompli la sienne¹¹³. » Ce déplacement de sens du terme *imitation* nous conduit à l'expression *devenir Soi*, plus juste pour aujourd'hui. Ces déplacements d'usage des mots tels *perfection* et *imitation* vers les expressions *croissance spirituelle* et *devenir Soi*, impliquent aussi des modifications au niveau des types de pratique spirituelle et d'intervention proposés pour l'accompagnement spirituel qui, par exemple, nécessiteront l'intégration de l'approfondissement de la connaissance de soi, au niveau de l'exploration de l'inconscient, en l'occurrence de l'ombre et la prise en compte de l'univers symbolique personnel.

La spiritualité en tant que discipline pourrait être définie comme une science de l'être concernée par le plein développement de la personne et qui trouve ses assises dans

¹¹³ Edward F. Edinger, *La création de conscience : mythe jungien pour l'homme moderne*, traduit de l'américain par Yvonne Oddos ; introduction de Michel Cazenave, La Varenne Saint-Hilaire : Séveyrat, 1989, 154 p., p. 26.

certaines données de la théologie spirituelle mais qui doit aussi puiser dans les apports d'autres disciplines, en particulier de la psychologie qui a, ces dernières années, contribué à faire avancer la réflexion sur la dimension spirituelle de l'être humain.

Dans son article « *Spirituality as spiritual theology* », Hanson explique en ces termes ce qui distingue la discipline de la spiritualité des sciences sociales et des sciences religieuses. Il écrit :

"This combination of serious reflection and strongly existential orientation distinguishes spirituality from all the disciplines in the natural sciences, social sciences, and religious studies that intend to be value neutral and objective, and it also distinguishes spirituality from devotional and homiletical undertakings that aim at growth in a particular faith but do not involve hard reflection"¹¹⁴."

On peut ainsi dire qu'un important objectif de la spiritualité en tant que discipline est de favoriser une meilleure compréhension du phénomène spirituel et de reconnaître les outils pratiques pour favoriser le plein développement de l'être. Cette nouvelle discipline a donc une dimension à la fois théorique et pratique ; la dimension théorique étant présente dans le travail de réflexion nécessaire à l'élaboration d'une compréhension de sa propre vie en lien avec le besoin de dépassement et de réalisation de soi sous l'horizon de l'ultime ; la dimension pratique touchera les moyens pour y parvenir.

¹¹⁴ Bradley C. Hanson, "Spirituality as spiritual theology" in : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*, op. cit., p. 246.

Conclusion

Le terme spiritualité provient du mot biblique *esprit* et même si au cours des siècles, il fut d'usage peu fréquent, il fut compris en référence à ce qui a trait à la vie intérieure et la relation à Dieu.

Pendant plusieurs siècles et jusqu'à récemment, la spiritualité était surtout l'affaire des religieux et des mystiques. Elle concernait la vie de perfection chrétienne, la vie consacrée, ainsi que l'application de règles morales et de pratiques de dévotion et de piété. Toutefois, au 20^e siècle, la spiritualité, jadis comprise comme étant réservée à quelques âmes élues fut de plus en plus comprise comme faisant partie de la dynamique de la personne. Le mot *spiritualité* s'est ainsi peu à peu détaché de la référence explicite à la vie mystique chrétienne pour signifier, au-delà de l'affiliation religieuse, l'expérience spirituelle en général et le fait de « devenir une personne au sens plein ».

La spiritualité perçue aujourd'hui comme une dimension de l'être humain fut définie également comme un besoin de dépassement de soi dans la perspective d'une réalité ultime, transcendante. Cette réalité transcendante est vécue comme une relation à un *Tout Autre* de même qu'expérimentée comme une réalité immanente, c'est-à-dire comme la conscience de l'Être essentiel en soi, pour reprendre l'expression de Dürckheim.

La spiritualité consiste également en un besoin humain de manifester dans la matière les potentialités de l'esprit qui s'actualisent par des qualités d'être telles que la compassion, le partage, le détachement, etc. La notion de dépassement de soi fut comprise comme le fait de vouloir consciemment développer ces qualités d'être relevant de la nature de l'esprit. Ainsi, toute personne est en soi spirituelle mais la spiritualité consiste en l'actualisation de ces qualités de l'esprit.

La conscience ou l'expérience du transcendant permet à l'être humain de vivre sa vie de manière verticale, c'est-à-dire de tendre vers un au-delà de lui-même qui donne sens à son existence. Sa capacité de dépassement de soi lui permet de vivre sa vie horizontale, quotidienne, en incarnant des qualités d'être qui rendent manifeste cette conscience du transcendant.

Vu de manière imagée, ce double aspect de la spiritualité, c'est-à-dire l'expérience du transcendant et le dépassement de soi, forme graphiquement une croix où la ligne verticale représente ces moments privilégiés où l'être humain prend part au mystère de sa propre vie et expérimente le divin, la réalité transcendante. La ligne horizontale renvoie aux limites de la condition physique, matérielle et temporelle dans laquelle il évolue et qui stimulent le besoin de dépassement de soi. Ainsi, même si la croix est généralement associée à la mort / résurrection de Jésus ou à la chrétienté, elle symbolise également l'accomplissement de l'humain par cette double expérience humaine¹¹⁵. En

¹¹⁵ Le symbole de la croix existait avant le Christianisme, c'est-à-dire depuis la plus haute Antiquité. L'iconographie primitive la représentait par un être humain debout les deux bras ouverts. (Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*,

ce sens donc, nous pouvons dire que d'avoir une vie spirituelle implique l'expérience d'un engagement personnel dans ces deux grands axes que sont l'expérience du transcendant et le dépassement de Soi.

Finalement, le mot *spiritualité* renvoie aussi aujourd'hui à une discipline traditionnellement nommée « théologie spirituelle ». Contrairement à la théologie spirituelle, cette nouvelle discipline n'est pas subordonnée à la théologie dogmatique. Elle n'est pas concernée par la vie de perfection chrétienne mais elle est une *science de l'être*, qui étudie le besoin de croissance, de dépassement de soi ou de réalisation de soi dans la perspective d'une transcendance et qui s'intéresse aux moyens pratiques pour y parvenir.

Chapitre 2

Apport de la psychologie analytique de C. G. Jung pour la compréhension du développement spirituel

« Il semble donc bien que la plus grande de toutes les connaissances soit la connaissance de soi-même ; car celui qui se connaît lui-même aura la connaissance de Dieu et, ayant cette connaissance, sera rendu semblable à Dieu. » CLÉMENT D'ALEXANDRIE¹¹⁶

Introduction

Dans la continuité de l'objectif de cette première partie qui porte sur l'élaboration d'un cadre théorique, nous avons choisi de consacrer le présent chapitre à certains concepts issus de la psychologie analytique de Jung, en particulier, au processus d'individuation et aux notions du moi et du Soi. Ces concepts nous paraissent un précieux apport pour la compréhension de la question du devenir Soi, de même que pour l'interprétation des scènes du récit de Jésus que nous ferons dans la seconde partie.

¹¹⁶ Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, Livre III, traduction de Claude Montdesert et Chantal Matray ; notes de Henri-Irénée Marrou, Paris : Cerf, 1970, 3 v., p. 13.

Rappelons que jusqu'à récemment, probablement dû à l'influence de la psychanalyse freudienne, la psychologie et la spiritualité ne semblaient pas faire bon ménage du fait que la psychanalyse tendait à voir en tout phénomène religieux le symptôme d'une pathologie. Bien que Carl Gustav Jung fût au départ un disciple de Freud, ses recherches l'ont conduit à s'en distinguer par son intérêt pour la dimension numineuse de la psyché. Jung considérait même que l'origine de plusieurs problèmes d'ordre psychologique était dans le manque de spiritualité ou d'une vie dite symbolique. Pour ces raisons et d'autres aspects qui seront ultérieurement développés dans ce chapitre, nous considérons que les recherches de Jung permettent de mieux saisir combien le psychique et le spirituel sont intrinsèquement reliés.

Consciente de l'ampleur des travaux de Carl Gustav Jung, nous limiterons nos propos aux aspects de la psychologie analytique de Jung qui nous ont paru les plus importants à relever dans le contexte de notre recherche. Ainsi, après avoir dressé un aperçu de la vie et de l'œuvre de Jung, nous aborderons les fondements de la psychologie de Jung, plus spécifiquement la quête d'unité intérieure et le processus d'individuation, la notion du moi et du Soi et la dynamique psychique, l'inconscient collectif et les archétypes, et le devenir Soi dans l'expression artistique et religieuse.

2.1 Aperçu de la vie et de l'œuvre de Carl Gustav Jung

D'origine Suisse, Carl Gustav Jung (1875 -1961) est un psychanalyste du 20^e siècle dont l'œuvre est traversée par une recherche de compréhension de l'univers inconscient et de l'aspect religieux de la psyché¹¹⁷.

Jung étudie la médecine à l'université de Bâle de 1895 à 1900. Durant ses études, il trouva un livre consacré aux phénomènes psychiques et ce fut le début de son intérêt pour la psychologie. Il se spécialise alors en psychiatrie. Sa thèse de doctorat a pour titre : « De la psychologie et de la pathologie des phénomènes dits occultes », qu'il termine en 1902 à l'université de Zurich. Par la suite, il suivra des cours sous la direction de Pierre Janet à Paris¹¹⁸. Il se marie en février 1903 à Emma Rauschenbach qui deviendra une étroite collaboratrice dans son travail. Jung pratique la médecine de 1903 à 1909 à l'hôpital de Burghölzli pour ensuite ouvrir son propre cabinet, dans sa maison, près de Zurich.

¹¹⁷ Jung semble avoir hérité à la fois des préoccupations religieuses de son père, Paul Achilles Jung, (1842-1896), qui était pasteur de l'église évangélique réformée, et de son grand-père, dont il hérite le nom et qui fut, de son vivant, médecin. Ses biographes mentionnent que Jung avait une grande affection pour son grand-père qui était prétendument le fils illégitime de Goethe et que son grand-père fut converti au protestantisme par le théologien Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. (Dans Gerhard Wehr, *Carl Gustav Jung : sa vie, son œuvre, son rayonnement*, traduit de l'Allemand par Dominique Taffin-Jouhaud et Martine Blondel, Paris : Librairie de Médicis, 1993, 543 p., p. 24.)

¹¹⁸ Pierre Janet (Paris, 1859-1947), médecin et psychologue français, considéré comme une figure majeure de la psychologie clinique du 19^e siècle. Il est considéré comme le fondateur d'un nouveau système de psychiatrie dynamique. (*Wikipedia : L'Encyclopédie libre*, [En ligne], St. Petersburg, FL : Wikimedia Foundation, 2001-2008, disponible sur internet : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Janet>, consulté le 11 février 2008, s.v. Pierre Janet.)

C'est à partir de 1906 qu'il prend publiquement position pour la psychanalyse de Freud. Il correspond plusieurs fois avec lui puis le rencontre un an plus tard à Vienne. À cette période, il préside la « Société internationale psychanalytique ». Freud verra en Jung son « successeur » mais Jung se distancie peu à peu de la psychanalyse freudienne et de façon publique en 1912, lors d'une conférence donnée à la *Fordham University*¹¹⁹. Pour Jung, il fallait étendre le concept de la libido au-delà de sa référence exclusivement sexuelle car elle est pour lui une énergie psychique globale, vitale, dont il voulut exposer les capacités de métamorphose¹²⁰. Il écrit :

« Ma préoccupation essentielle était d'approfondir la sexualité, au-delà de sa signification personnelle et de sa portée de fonction biologique, et d'expliquer son côté spirituel et son sens numineux, et ainsi d'exprimer ce par quoi Freud était fasciné, mais qu'il fut incapable de saisir¹²¹. »

Jung voulut également approfondir sa compréhension des symboles oniriques car l'interprétation freudienne des symboles ne suffisait plus pour expliquer les images numineuses que lui-même et ses patients vivaient en rêve. Freud voit dans le symbole religieux le symptôme d'un déséquilibre psychique ou l'expression d'une sexualité refoulée tandis que pour Jung, le symbole religieux a une fonction curative et créatrice qui traduit la dimension numineuse, transcendante de la psyché. Sans pour autant renier

¹¹⁹ À cette occasion, il recevra le titre de docteur *honoris causa*.

¹²⁰ Gerhard Wehr, *Carl Gustav Jung : sa vie, son œuvre, son rayonnement*, op. cit., p. 147.

¹²¹ C. G. Jung, « *Ma vie* » : *souvenirs, rêves et pensées, recueillis et publiés par Aniëla Jaffé*, traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay avec la collaboration de Salomé Burckhardt, nouvelle édition revue et augmentée d'un index, s.l. : Gallimard, 2002 (c1966 et 1973), 528 p., coll. « Folio » ; 2291, p. 196.

le travail de pionnier de Freud, il se distingue ainsi de son approche en donnant à ses propres recherches le nom de « psychologie analytique ».

À partir de 1913 et jusqu'à la fin de sa vie, il publie de nombreux ouvrages relatant ses recherches et confrontations avec le monde de l'inconscient. Selon lui, l'inconscient contient non seulement les refoulements et les désirs, comme l'a démontré Freud, mais une dimension « transpersonnelle », « spirituelle ». Son œuvre demeure préoccupée par des questions touchant le domaine de la théologie. Il se défend par ailleurs de vouloir « prouver » l'existence de Dieu. Pour lui, « Dieu est une donnée manifestement psychique¹²² ».

C'est donc en tenant compte de cette dimension spirituelle innée chez l'humain, que Jung élabore sa théorie du développement humain autour de la notion centrale du *processus d'individuation*, c'est-à-dire le processus par lequel un être devient complet et se réalise. Selon lui, le processus d'individuation nécessite, à l'âge adulte, une *vie symbolique*, c'est-à-dire, la prise en compte du langage symbolique et religieux de l'inconscient. Ce qui compte pour Jung, dans sa vie comme dans son œuvre, est « de marcher sur la route qui mène à la lumière et à la conscience¹²³ » afin de parvenir à la réalisation.

¹²² Il ajoute : « c'est-à-dire qu'elle n'est constatable que psychiquement et non pas physiquement. » (C. G. Jung, *Réponse à Job : Antwort auf Hiob*, traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen ; postface de Henry Corbin, Paris : Buchet / Chastel, 2001 (ca 1964), 301 p., p. 228.)

¹²³ Gerhard Wehr, *Carl Gustav Jung : sa vie, son œuvre, son rayonnement*, op. cit., p. 44. Aussi, dans « Ma vie » : *souvenirs, rêves et pensées*, op. cit., p. 21, Jung écrit : « Ma vie est l'histoire d'un inconscient qui a accompli sa réalisation. »

En 1948, fut fondé à Zurich l'Institut C. G. Jung, conservatoire de la pensée de Jung qui est encore aujourd'hui un lieu de formation pour les psychologues analystes. En 1958, sera créée la Société internationale de psychologie analytique, toujours active et témoignant de l'influence de Jung dans les pays anglophones, germaniques et latins. Son œuvre a influencé les travaux de chercheurs tels que Mircea Eliade et Gilbert Durand, tous deux concernés par le symbolisme de l'art et de la religion et qui reconnaissent explicitement ce qu'ils doivent à l'œuvre de Jung.

Jung a écrit près d'une quarantaine d'ouvrages¹²⁴ ainsi que de nombreuses lettres de correspondance, articles de revue, préfaces et commentaires sur divers ouvrages¹²⁵.

¹²⁴ Nous citons, parmi ses nombreuses œuvres, certains des ouvrages consultés pour notre recherche : *Problèmes de l'âme moderne* [1931], traduction par Yves Le Lay, Paris : Buchet / Chastel, 1961, 465 p. ; *Dialectique du moi et de l'inconscient* [1933], traduit de l'allemand, préfacé et annoté par le docteur Roland Cahen, édition revue et corrigée, s.l. : Gallimard, 2004 (c1964), 287 p., coll. « Folio essais » ; 46 ; *La vie symbolique : psychologie et vie religieuse* [1933-], traduit de l'allemand par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard ; avant-propos de Michel Cazenave, Paris : Albin Michel, 1989, 268 p. ; *Psychologie et religion* [1940], traduit de l'allemand par Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Paris : Buchet / Chastel, 1996 (c1958), 218 p. ; *Essais sur la symbolique de l'Esprit* [1948], traduit de l'allemand par Alix et Christian Gaillard et Gisèle Marie ; avant-propos de Michel Cazenave, Paris : Albin Michel, 1991, 321 p. *Aïon : études sur la phénoménologie du Soi* [1951], traduit de l'allemand par Etienne Perrot et Marie-Martine Louzier-Sahler, Paris : Albin Michel, 1997 (c1983), 332 p. ; *Les racines de la conscience : études de l'archétype* [1954], traduit de l'allemand par Yves Le Lay ; ouvrage publié sous la direction du Dr Roland Cahen, Paris : Buchet / Chastel, 1995 (c1971), 628 p. ; *L'âme et le Soi : renaissance et individuation* [1905-], traduit de l'allemand par Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard et Roland Bourneuf ; avant-propos de Michel Cazenave, Paris : Albin Michel, 1997 (c1990), 288 p. ; *Présent et avenir* [1957], traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen avec la collaboration de René et Françoise Baumann, Paris : Buchet / Chastel, 1962, 215 p., et en 1961, avec la participation de divers collaborateurs, *L'homme et ses symboles*, M.-L. Von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniëla Jaffé ; introduction par John Freeman, Paris : Laffont, 1990 (c1964), 320 p.

¹²⁵ Par exemple, *Correspondance (1906-1914)* [avec Sigmund Freud], trad. de l'allemand par Ruth Fivaz-Silbermann, édition de William McGuire, Paris : Gallimard, 1992, 765 p., coll. « Connaissance de l'inconscient » ; 28 ; « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance » in : *Psychologie et orientalisme*, Paris : Albin Michel, 1991 (c1985), 304 p., p. 131-163 ; *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, traduit de l'allemand par Étienne Perrot ; avant-propos par Michel Cazenave, Paris : Albin Michel, 1994 (c1984 et 1979), 148 p. ; Préface du livre de Esther Harding, *Les mystères de la femme : interprétation psychologique de l'âme féminine d'après les mythes, les légendes et les rêves*, traduit de l'anglais par Evelyn Mahyère ; introduction de C. G. Jung, Paris : Payot, 1976, coll. « Petite

Finalement, soulignons que l'œuvre de Jung fut produite dans une période de l'histoire où la dimension spirituelle « se noyait, pour une grande partie du monde occidental, dans le matérialisme et le rationalisme, dans l'extraversion et l'expérience de la Mort de Dieu¹²⁶ ». En ce sens, sa vie comme son œuvre, reflètent l'audace d'un visionnaire qui a su valoriser la dimension spirituelle de la psyché.

2.2 Les fondements de la psychologie de Carl Gustav Jung

Dans cette section, nous aborderons la notion d'âme chez Jung et sa fonction religieuse, la distinction qu'il fait entre l'expérience du numineux et la religion, la quête d'unité intérieure et le processus d'individuation ou devenir Soi.

2.2.1 L'âme

Dans *L'homme à la découverte de son âme*, Jung met en relief le fait que le terme *psychologie*, dans son sens étymologique, signifie *étude* ou *science de l'âme*. Le mot latin *animus* signifie *esprit* et le mot grec *anemos* réfère au vent¹²⁷. Les mots âme et esprit évoquent tout deux le vent, le souffle ou le feu. En ce sens donc, pour Jung, la

Bibliothèque Payot » ; 288, 250 p.; Préface du livre de Jolan Jacobi, *La psychologie de C. G. Jung*, traduction de V. Baillods ; introduction de C. G. Jung, Neuchatel : Delachaux et Niestlé, c1950, 193 p. ; ainsi qu'une introduction au livre de Jolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole*, traduit par Jacques Chavy ; préface de C. G. Jung. Neuchatel : Delachaux & Niestlé, c1961, 167 p. Il a écrit des préfaces pour d'autres auteurs tels qu'Aniëla Jaffé, D. T. Suzuki, Gerhard Adler et Erich Neumann.

¹²⁶ Gerhard Wehr, *Carl Gustav Jung : sa vie, son œuvre, son rayonnement*, op. cit., p. 163.

¹²⁷ C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme : structure et fonctionnement de l'inconscient*, 6^e éd. entièrement revue et augmentée, Paris : Payot, 1967 (c1962), 347 p., coll. « Petite Bibliothèque Payot » ; 53, p. 43.

science de la psychologie doit nécessairement prendre en compte la question de l'âme, de l'esprit. Pour lui, « le psychisme est âme¹²⁸ » et il dépasse les conditionnements d'ordres biologiques ou sociaux¹²⁹. Selon Jung, la psychologie des 19^e et 20^e siècles a négligé la question de l'âme et pourtant, affirme-t-il, au Moyen Âge et même avant, l'humanité entière « avait vécu dans la conviction d'une âme substantielle¹³⁰ ».

Sa psychologie repose donc sur le postulat d'un esprit autonome et selon lequel l'âme préexiste au corps. Jung reprend donc une ancienne conception selon laquelle l'âme pénétrerait dans le corps lors de la gestation ou de la naissance et quitterait le corps à son dernier souffle. Sur la question de l'âme, Jung écrit :

« Nous nous heurtons ici à l'expérience suprêmement immédiate de quelque chose d'existentiel, implanté au sein de notre monde réel à trois dimensions, mesurable et pondérable, et qui, à tous les points de vue et en chacun de ses éléments, est étonnamment dissemblable de cette réalité tout en la reflétant néanmoins¹³¹. »

Pour Jung, l'âme ou la psyché est naturellement religieuse, parce qu'elle produit des images d'essence religieuse. Il écrit :

¹²⁸ Lucie Bonnette, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, Montréal : Fides, 1986, 111 p., p. 26. Soulignons également le fait que le mot psyché en grec signifie âme et que Jung mentionne dans *L'homme à la découverte de son âme*, *op. cit.*, p. 56, que le terme psyché renvoie également au mot papillon.

¹²⁹ Précisons que Jung réfère à la discipline de la psychologie avant les années 1960. Après cette date, plusieurs courants en psychologie, influencés par Jung, prendront en compte la dimension spirituelle de l'être humain (par exemple, la psychologie humaniste d'Abraham Maslow et la psychologie transpersonnelle de Roberto Assagioli).

¹³⁰ C. G. Jung, *ibid.*, p. 46.

¹³¹ C. G. Jung, *ibid.*, p. 46.

« Ce n'est pas moi qui ai attribué poétiquement une fonction religieuse à l'âme ; j'ai simplement produit les faits qui prouvent que l'âme est *naturaliter religiosa*, c'est à dire qu'elle possède une fonction religieuse. Cette fonction, je ne l'ai pas inventée, ni introduite dans l'âme par des interprétations plus ou moins fallacieuses : l'âme la crée d'elle-même, sans y être poussée par quelque opinion ou suggestion que ce soit¹³². »

Ainsi, ce qui traverse l'œuvre de Jung, à travers cette prise en compte de l'âme, de la psyché, est une considération respectueuse à l'égard des expériences intérieures telles que les rêves, les visions, les intuitions profondes ou les expériences numineuses, spirituelles. Pour Jung, ces expériences intérieures sont la source par laquelle « se sont élevées, de toute antiquité, de puissantes cultures, telles les cultures hindoue, chinoise, qui ont toutes deux élaboré philosophiquement et pratiquement jusque dans le menu détail, la voie de la connaissance intérieure¹³³ ».

Ainsi, Jung s'oppose à une approche de la psyché qui dévalorise les expériences subjectives de l'être humain car pour lui, le psychique n'est pas « la quintessence du subjectif et de l'arbitraire ; c'est quelque chose d'objectif, un jaillissement spontané qui porte en soi sa raison d'être¹³⁴ ».

¹³² C. G. Jung, *L'âme et la vie*, textes essentiels réunis et présentés par Jolande Jacobi ; introduction de Michel Cazenave ; préface de Jolande Jacobi ; traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris : Librairie générale française, 1998 (c1963), 415 p., coll. « Références » ; 410 ; le livre de poche, p. 41.

¹³³ C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme : structure et fonctionnement de l'inconscient*, op. cit., p. 46.

¹³⁴ C. G. Jung, *ibid.*, p. 44.

2.2.2 L'expérience du numineux

Pour Jung, le déclin général de la vie religieuse chez l'homme moderne serait à l'origine de certains troubles psychiques. Il écrit :

« De tous mes patients ayant atteint la maturité, c'est-à-dire âgés de plus de trente-cinq ans, il n'en est aucun pour qui le problème ultime ne soit pas celui de l'attitude religieuse. En fait, chacun souffre en premier lieu d'avoir perdu ce que les religions vivantes ont apporté de tous temps à leurs adeptes, et aucun n'est vraiment guéri qui n'a retrouvé sa conception religieuse, sans aucun lien bien sûr avec une confession ou l'appartenance à une Église¹³⁵. »

Pour Jung, la religion provient d'une *attitude instinctive* chez l'humain qui lui permet de maintenir un équilibre psychique, car intuitivement, l'humain sait que « ses fonctions conscientes peuvent être à tout moment modifiées, affectées, contrecarrées, aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur, par des facteurs incontrôlables¹³⁶ ». Il définit la religion comme « la relation subjective, volontaire ou involontaire de l'être humain avec certains facteurs métaphysiques, extratemporels¹³⁷ ». Cette relation subjective prend source dans une expérience originelle du *numinosum*¹³⁸, ayant « un effet dynamique qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté¹³⁹ ». Cette expérience numineuse peut se manifester à la fois par le biais d'un phénomène visible ou par le sentiment intérieur

¹³⁵ Gerhard Wehr citant Jung dans Gerhard Wehr, *Carl Gustav Jung : sa vie, son œuvre, son rayonnement*, op. cit., p. 290.

¹³⁶ C. G. Jung, *Présent et avenir*, op. cit., p. 62.

¹³⁷ Lucie Bonnette, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, op. cit., p. 27.

¹³⁸ Jung emprunte ce terme à Rudolf Otto dans son ouvrage *Le Sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, op. cit., paru en 1929. Chez Otto, le terme « numineux » signifie le sentiment de crainte et de respect issue d'une expérience individuelle du sacré. Jung se sert de ce terme pour signaler l'effet saisissant que produit l'archétype sur la psyché.

¹³⁹ C. G. Jung, *Psychologie et religion*, traduit de l'allemand par Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Paris : Buchet / Chastel, 1996 (c1958), 218 p., p. 17.

d'une présence invisible « qui détermine une modification caractéristique de la conscience¹⁴⁰ ». Il écrit :

« La religion me semble être une attitude particulière de l'esprit humain que l'on pourrait désigner, conformément à l'acceptation primitive du mot *religio*, en disant : C'est une attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des « puissances » : esprits, démons, dieux, lois, idées ou idéaux ou tels autres noms que l'homme a pu donner aux facteurs dont il a fait l'expérience dans son univers, et dont il a estimé qu'ils étaient soit suffisamment puissants, dangereux ou secourables pour leur accorder une considération attentive, soit assez grands, beaux et pleins de signification pour les adorer avec piété et les aimer¹⁴¹. »

Jung distingue donc l'expérience du numineux de la forme sociale de la religion. Il nomme la forme extérieure et sociale de la religion, la confession, qui est pour lui, une forme codifiée et dogmatisée de l'expérience numineuse. Et, malgré l'importance qu'il accorde aux rites et symboles religieux¹⁴², Jung dénonce le dessèchement de la religion qui n'est plus que dogme au lieu d'être une connaissance existentielle :

« Les Églises prônent des convictions traditionnelles et collectives qui, pour beaucoup de leurs adeptes, ne reposent plus en aucune manière sur une expérience intérieure personnelle, mais uniquement sur une croyance *irréfléchie*, croyance que, on le sait, on ne perd que trop facilement, quand on commence à laisser batifoler sa réflexion¹⁴³. »

¹⁴⁰ C. G. Jung, *ibid.*, p. 17.

¹⁴¹ C. G. Jung, *ibid.*, p. 18.

¹⁴² En effet, nous retrouvons dans C. G. Jung, *Les racines de la conscience : études sur l'archétype*, *op. cit.*, p. 207, une étude intitulée « Le symbole de transsubstantiation dans la messe ».

¹⁴³ C. G. Jung, *Psychologie et religion*, *op. cit.*, p. 46.

Il constate que parallèlement à ce phénomène, l'actuelle destruction de l'image sacrée caractérisant nos sociétés occidentales entraîne un déséquilibre de la psyché et un blocage dans le processus de maturation de la personne :

« L'homme moderne ne comprend pas à quel point son « rationalisme » (qui a détruit sa faculté de réagir à des symboles et à des idées numineux) l'a mis à la merci de ce monde psychique souterrain. Il s'est libéré de la « superstition » (du moins il le croit) mais ce faisant, il a perdu ses valeurs spirituelles à un degré alarmant. Ses traditions morales et spirituelles se sont désintégrées, et il paie cet effondrement d'un désarroi et d'une dissociation qui sévissent dans le monde entier¹⁴⁴. »

D'après Jung, la clé de la vivification de la religion chrétienne réside dans une réappropriation personnelle du symbole religieux, porteur du *numinosum* :

« Le symbole chrétien est une entité vivante qui comporte en lui les germes de nouveaux développements. Il pourra à nouveau s'épanouir, à la seule condition que les hommes puissent se décider à réfléchir à nouveau et de façon plus approfondie à ce que sont les présuppositions chrétiennes¹⁴⁵. »

Pour Jung, le symbolisme que véhiculent les religions est étroitement lié au besoin humain d'individuation. Selon lui, la religion chrétienne est particulièrement riche de symboles pour exprimer la recherche d'unité intérieure, de réalisation de soi. Ainsi, la vivification de la religion chrétienne réside non seulement dans une appropriation personnelle du symbolisme religieux, mais dans la compréhension psychologique de ces

¹⁴⁴ C. G. Jung, « Essai d'exploration de l'inconscient » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 94.

¹⁴⁵ C. G. Jung, *Présent et avenir*, op. cit., p. 108.

symboles, autrement dit, lorsque ces symboles sont saisis à la lumière du processus d'individuation.

Une autre particularité de la pensée de Jung sur les doctrines religieuses est le fait que pour lui, les religions, perçues généralement comme des révélations, sont en fait la manifestation extérieure d'archétypes qui sont issus de l'inconscient collectif, qui est la partie de la psyché qui « retient et transmet l'héritage psychologique commun à toute l'humanité¹⁴⁶ ». Selon lui, les religions sont des « modèles » donnant forme aux données psychiques et qui sont liées à ce besoin de réalisation humaine.

2.2.3 La quête d'unité intérieure et le processus d'individuation

Jung considère que l'influence de la société et le manque de spiritualité rendent l'individu mécaniste et inconscient de lui-même, ce qui l'empêche de manifester son unicité d'être et de se réaliser. Il affirme que l'être humain est psychiquement « multiple » ou divisé parce qu'il est peu familier avec les contenus de son inconscient :

« La psyché de l'individu est très loin d'être définitivement unifiée. Au contraire, elle menace à tout instant de se fragmenter sous le choc d'émotions incontrôlées. [...] Il ne fait pas de doute que même dans ce que nous appelons un haut niveau de civilisation, la conscience humaine n'est pas encore parvenue à un degré satisfaisant de continuité¹⁴⁷. »

¹⁴⁶ Joseph L. Henderson, « Les mythes primitifs et l'homme moderne » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 107.

¹⁴⁷ C. G. Jung, « Essai d'exploration de l'inconscient » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 24-25.

Selon Jung, parvenir à l'unité intérieure implique la mise en marche d'un processus qu'il nomme « l'individuation ». Ce processus a trait au fait de « devenir soi », c'est-à-dire une entité distincte des autres, capable de manifester son unicité d'être. Il écrit : « J'emploie l'expression « d'individuation » pour désigner le processus par lequel un être devient un « individu » psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible, une totalité¹⁴⁸. » Le terme *processus d'individuation* signifie « tendre à devenir un être réellement individuel ». Cette individualité constitue « la forme de notre unicité la plus intime, notre unicité dernière et irrévocable. Il s'agit de la réalisation de son Soi, dans ce qu'il a de plus personnel et de plus rebelle à toute comparaison. On pourrait donc traduire le mot d'individuation par « réalisation de soi-même », « réalisation de son Soi¹⁴⁹ ».

L'individuation est également décrite comme une force dynamique, mentale et spirituelle qui « engage l'homme au-delà de lui-même, dans le processus de maturation de toute une vie¹⁵⁰ ». Il est un moyen de retrouver « derrière les masques et les images sociales, son soi profond, autrement dit sa véritable identité¹⁵¹ ». C'est pourquoi on

¹⁴⁸ C. G. Jung, *La guérison psychologique*, préface et adaptation du Dr Roland Cahen, 6^e éd., Genève : Georg, 1993 (1953), 342 p., p. 259.

¹⁴⁹ C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 115.

¹⁵⁰ Gerhard Wehr, *Carl Gustav Jung : sa vie, son œuvre, son rayonnement*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵¹ Alain de Mijolla, « Débuts de psychanalyses au temps de Freud », in : Jaccard, Roland (dir.), *Histoire de la psychanalyse*, tome 1, Paris : Hachette, 1982, p. 259.

décrit également ce processus comme « celui par lequel une personne découvre sa vérité et arrive à dépasser la simple existence de son *ego*¹⁵² ».

Pour Jung, le processus d'individuation est étroitement lié à la fonction transcendante de la psyché qui est définie comme un dépassement du « conflit entre le moi et l'inconscient par un rapprochement de leur valeurs opposées. Par cette union des contraires, le psychisme s'équilibre et s'oriente¹⁵³. »

Le processus d'individuation implique la connaissance et l'intégration de l'ombre, qui est, entre autres, constituée des aspects du moi qui ont été refoulés. L'ombre se définit comme « la partie inférieure de la personnalité refoulée ou projetée sur autrui car elle s'oppose aux désirs et aux idéaux du moi conscient¹⁵⁴ ». Pour Jung, l'ombre comporte certes des aspects qui sont opposés à la personnalité consciente, mais elle comporte aussi des potentialités latentes, non connues et auxquelles « nous ne faisons pas assez

¹⁵² Le terme *ego* désigne ici l'aspect de la personne que l'on relie au moi superficiel. (Marc-Alain Descamps, Michel Cazenave et Anne-Marie Filliozat, *Les psychothérapies transpersonnelles*, Lavalur : Trismégiste, 1990, 126 p., p. 28.) Soulignons que le terme individuation ne doit pas être confondu avec le terme individualisme. Ce dernier renvoie plutôt à une vision égoïste, centrée sur soi. Contrairement à l'individualisme, l'individuation est un processus qui non seulement favorise l'épanouissement complet de la personne mais permet un meilleur et plus profond contact avec les autres. À ce sujet, Jung écrit : « L'individu n'est pas seulement unité, son existence même présuppose des rapports collectifs ; aussi le processus d'individuation ne mène-t-il pas à l'isolement, mais à une cohésion collective plus intensive et plus universelle. » (C. G. Jung, *Types psychologiques*, préf. et traduction de Y. Le Lay, 2^e éd. rev., Genève : Georg, 1958 (c1950), 506 p., p. 450.)

¹⁵³ Aimé Agnel, *Jung : la passion de l'Autre*, Toulouse : Milan, 2004, 63 p., p. 59.

¹⁵⁴ Aimé Agnel, *ibid.*, p. 60.

place dans notre vie¹⁵⁵ ». La connaissance et l'intégration de l'ombre permettront ainsi d'atteindre une plus grande conscience de soi.

Le processus d'individuation implique également la rencontre d'autres aspects inconscients tels que l'*anima* chez l'homme, et l'*animus* chez la femme, qui sont des personnifications féminine et masculine de l'inconscient. Lorsque cet aspect de l'âme est reconnu, il enrichit le conscient. Chez l'homme, la dimension féminine de son être, nommée l'*anima*, lui permet de « se mettre à l'unisson de vraies valeurs intérieures¹⁵⁶ ». L'*anima* représente en l'homme la qualité de réceptivité et cette qualité « assure un rôle de guide, de médiateur, entre le moi et le monde intérieur, le Soi¹⁵⁷ ». Pour la femme, l'*animus* correspond à la qualité intérieure masculine de courage, d'initiative, d'objectivité et de sagesse spirituelle¹⁵⁸ ». Il permet « de jeter un pont vers le Soi grâce à une activité créatrice¹⁵⁹ ». Aussi, « par l'entremise de l'*animus*, la femme peut devenir

¹⁵⁵ Guy Corneau « L'ombre » in : Cercle de psychologie analytique de Montréal, *Transformation(s) : introduction à la pensée de Jung*, ouvrage collectif, Montréal : l'Aurore, 1977, 166 p., p. 90.

¹⁵⁶ Marie-Louise von Franz, « Le processus d'individuation » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p.180.

¹⁵⁷ Marie-Louise von Franz, *ibid.*, p. 180. L'auteure indique quatre stades de développement de l'*anima* chez l'homme. Le premier stade, symbolisé par Ève, représente l'instinct, le second, par le personnage de Hélène de Faust, représente l'*anima* dans sa personnification romantique, esthétique et sexuelle, le troisième, représenté par la vierge Marie, représente l'instinct sublimé par la dévotion spirituelle, le quatrième stade représente la Sagesse représenté par la Sulamite du Cantique des Cantiques ou la Mona Lisa de Léonard de Vinci. Il y a également quatre stades d'*animus* : le premier, est représenté par une force physique sous les traits d'un athlète, le second, est lié à l'esprit d'initiative, le troisième représente le verbe, représenté par exemple sous les traits d'un professeur ou d'un prêtre et le quatrième manifeste la Pensée, il devient le médiateur de l'expérience religieuse qui donne un sens nouveau à la vie. « Il donne à la femme une fermeté spirituelle, un soutien intérieur invisible, qui compensent sa faiblesse apparente. » (*Ibid.*, p.195.) Le processus du devenir Soi impliquerait en ce sens une évolution intérieure de l'*anima* ou de l'*animus* de premier niveau vers le 3^e et 4^e niveau. Retenons que c'est la qualité de réceptivité reconnue et développée par le moi qui permettra l'évolution intérieure, c'est-à-dire le développement d'une relation harmonieuse entre le moi conscient et la totalité de la psyché, le Soi.

¹⁵⁸ Marie-Louise von Franz, *ibid.*, p. 194.

¹⁵⁹ Marie-Louise von Franz, *ibid.*, p. 183.

consciente du développement caché de sa situation objective personnelle et culturelle, et trouver la voie d'une vie spirituelle plus intense¹⁶⁰. »

Selon Jung, de la même manière que chez les animaux, l'instinct conditionne leur comportement, la psyché humaine serait constituée d'une sorte d'instinct d'autoréalisation, lié à ce besoin d'accomplissement et d'unité qui caractérise le processus d'individuation. Le processus d'individuation ne doit pas être confondu avec une forme d'individualisme car selon Jung, malgré le fait que ce processus implique une apparente différenciation du collectif, il permet la participation de l'individu à l'évolution d'une société. Jung écrit :

« L'individuation est toujours plus ou moins en opposition avec la norme collective, puisqu'elle est séparation et différenciation de l'ensemble, formation de l'originalité, non d'une originalité *recherchée*, mais de celle qui est donnée *a priori* dans la disposition du sujet. Cependant son opposition à la norme collective n'est qu'apparente : à y regarder de plus près, on remarque que le point de vue individuel n'est pas opposé à la norme collective ; il est simplement une autre orientation¹⁶¹. »

2.3 Structure et dynamisme psychique¹⁶²

Nous aborderons aux points suivants la notion du moi et du Soi et la dynamique psychique.

¹⁶⁰ Marie-Louise von Franz, *ibid.*, p. 195.

¹⁶¹ C. G. Jung, *Types psychologiques*, *op. cit.*, p. 450.

¹⁶² Cette section reprend des extraits d'un texte déjà publié. Voir Christina Sergi, « La dynamique psychique sous-jacente à l'acte de prier » in : *Prier Dieu dans un monde sans Dieu*, sous la direction de Richard Bergeron, Nicole Bouchard, Jean-Claude Breton, Montréal : Médiaspaul, 2006, p. 189-195.

2.3.1 La notion du moi et du Soi

Pour Jung, la psyché est comparable à une sphère¹⁶³ composée du conscient et de l'inconscient. Pour lui, le conscient est lié au monde des sens et perceptions tandis que l'inconscient « englobe tous les contenus ou tous les processus psychiques qui ne sont pas conscients, c'est-à-dire dont le rapport avec le moi n'est pas perceptible¹⁶⁴ ». Il comprend donc divers matériaux tels que refoulements, perceptions sensorielles subliminales, idées, émotions non conscientes. Il contient aussi les germes de l'avenir, c'est-à-dire des potentialités non encore perçues et développées par le conscient et qui seraient la source du développement complet de la personne.

Selon Jung, la « sphère » psychique est composée d'un centre dont la fonction est de maintenir la cohésion, l'unité entre le conscient et l'inconscient. Il nommera ce noyau le « Soi », qui correspond à l'identité profonde de la personne. Il écrit :

« L'étude de la psychologie des profondeurs m'a confronté avec des faits qui exigent l'instauration de concepts nouveaux. L'un d'eux est celui du *Soi*. On entend par là un facteur qui ne prend pas place de celui qui a toujours été désigné du nom de *moi* mais qui embrasse celui-ci en tant que concept supérieur¹⁶⁵. »

¹⁶³ L'image d'une sphère est utilisée par Marie-Louise von Franz dans « Le processus d'individuation » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 161.

¹⁶⁴ C. G. Jung, *Types psychologiques*, op. cit., p. 446.

¹⁶⁵ C. G. Jung, *Aïon : études sur la phénoménologie du Soi*, op. cit., p. 15. Il semble y avoir une équivalence entre la notion d'âme chez Jung et le Soi. La distinction réside dans le fait que le Soi serait l'âme manifestée au plan de la personnalité. Et, dans *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 15, il écrit : « Mon âme et ma conscience, voilà ce qu'est mon Soi. »

Il emprunte donc l'expression « Soi » à la mystique orientale de l'Inde pour identifier l'essence véritable présente en tout être, par opposition au *moi* superficiel, qui ne régit qu'un aspect de la psyché, à savoir le conscient. Il écrit :

« Mais le moi n'étant que le centre du champ conscientiel ne se confond pas avec la totalité de la psyché ; [...] Il y a donc lieu de distinguer entre le *moi* et le *soi*, le moi n'étant que le sujet de ma conscience, alors que le soi est le sujet de la totalité de la psyché, y compris l'inconscient¹⁶⁶. »

Jung a élaboré l'instance psychique du Soi en analysant certains rêves de ses patients et en faisant l'étude du symbolisme universel et religieux. De tous temps, et dans différentes cultures, l'humain a reconnu un tel « centre psychique ». Chez les Grecs on le nommait le *daimon* intérieur, chez les Égyptiens, on l'appelait *ba*¹⁶⁷, les Romains identifiaient ce centre au *génie* inné¹⁶⁸, et les Hindous le désignent par le nom d'*atman*. Ainsi, en tant que concept supérieur au moi, le Soi transcende l'identité immédiate du sujet, liée à son moi de surface et qui est le produit de ses acquis éducatifs, d'identités extérieures (par exemple, être canadien, catholique, québécois), de rôles (fils, frère, père, mère, prêtre, etc.) ou de valeurs et d'évaluations (athlétique, intelligent, sensible, etc.). Jung réfère également à cette totalité psychique en tant qu'*imago Dei*. Il écrit : « On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est « Dieu en nous ». C'est de lui que semble jaillir depuis ses premiers débuts toute notre vie psychique, et c'est vers lui que semblent

¹⁶⁶ C. G. Jung, *Types psychologiques*, op. cit., p. 456.

¹⁶⁷ *Ba* est un oiseau qui représente la partie spirituelle de l'individu. (Marie-Louise von Franz, « Le processus d'individuation » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 161.)

¹⁶⁸ Marie-Louise von Franz, *ibid.*, p. 161.

tendre tous les buts suprêmes et derniers d'une vie¹⁶⁹. » Le Soi en tant qu'*imago Dei*, possède une nature à la fois unique et collective. « Il représente le fondement de la « participation mystique » de tous les hommes, « l'unité dans la multiplicité ou l'homme unique en tous¹⁷⁰ ». Contrairement au moi, le *Soi* comporte un caractère qui dépasse la notion de bien, qui transcende ainsi la dualité tout en permettant à l'individu de « résister à la puissance physique et morale du monde¹⁷¹ ». Alors que la pensée issue du moi demeure teintée de subjectivité, la pensée et la voix du *Soi* comportent une dimension objective qui se présente à nous comme une vérité. Selon Jung, le Soi contient « non seulement le sédiment de la totalité de toute vie passée, mais constitue de plus, un point de départ : il est la matrice fertile d'où naîtra toute vie future¹⁷² ».

2.3.2 La dynamique psychique

Selon la psychologie analytique de Jung, bien que le *Soi* constitue la totalité psychique (c'est à dire le conscient et l'inconscient), il demeure plutôt enfoui au niveau inconscient. Ce phénomène est lié à la formation du moi conscient durant l'enfance. Selon la psychologie analytique, au départ, c'est-à-dire à la naissance, il n'y a pas de distinction entre le *moi* et le *Soi*, l'être humain vit dans un état d'unité intérieure où il

¹⁶⁹ C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, op. cit., p. 255.

¹⁷⁰ Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung : son mythe en notre temps*, traduit de l'allemand par Étienne Perrot, Paris : Buchet / Chastel, 1996 (c1975, 1988 et 1994), 345 p., p. 291-292.

¹⁷¹ Guy Corneau « Le Soi », in : Cercle de psychologie analytique de Montréal, *Transformation(s) : introduction à la pensée de Jung*, op. cit., p. 113.

¹⁷² Jolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole*, op. cit., p. 57.

n'y a pas encore de différence entre le monde extérieur et le sujet¹⁷³. Mais la formation du moi, qui est nécessaire à la formation de conscience au cours de la première partie de la vie, génère une graduelle distanciation avec le Soi originel¹⁷⁴. L'adaptation à un milieu de vie et les expériences extérieures forment un écran entre l'instance du moi et du Soi, entre le conscient et l'inconscient. Plusieurs aspects du Soi demeurent alors non connus et par conséquent non développés. Durant la seconde partie de la vie, le sujet ressent le besoin de développer ces aspects inconnus de lui-même et qui relèvent de ses valeurs fondamentales.

Dans la première partie de la vie, le contexte social et l'éducation sont surtout un terrain de formation pour le développement du moi. Dans la seconde partie de la vie, ce sera toute la dimension de l'intériorité qui favorisera particulièrement le processus du développement du Soi. La dimension de l'intériorité suppose à la fois un approfondissement de la connaissance de soi de même qu'une réappropriation de ses acquis en termes d'éducation et de croyance religieuse.

¹⁷³ Erich Neumann, dans *The origins and history of consciousness*, with a foreword by C. G. Jung ; translated from the German by R.F.C. Hull, eleventh paperback printing and first printing for the Mythos series, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1995 (c1954), xxiv ; 493 p., coll. « *Mythos* », utilise l'image symbolique de l'*ouroboros* (le serpent qui se mord la queue) pour imager cet état psychique premier.

¹⁷⁴ Joseph L. Henderson écrit : « L'enfant a le sentiment d'être un être complet, mais seulement jusqu'à ce qu'il prenne conscience de son moi. Chez un adulte, ce sentiment ne peut réapparaître que par l'union du conscient et des contenus inconscients de l'esprit. C'est cette union qui fait naître ce que Jung appelle *la fonction transcendante* de la psyché, celle-ci permet à l'homme d'atteindre son but le plus élevé : la pleine réalisation des potentialités de son Soi. » (« Les mythes primitifs et l'homme moderne » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 151.)

Le schéma ci-dessous (Figure 1) illustre sommairement les principaux stades du développement de la psyché selon la psychologie analytique¹⁷⁵ :

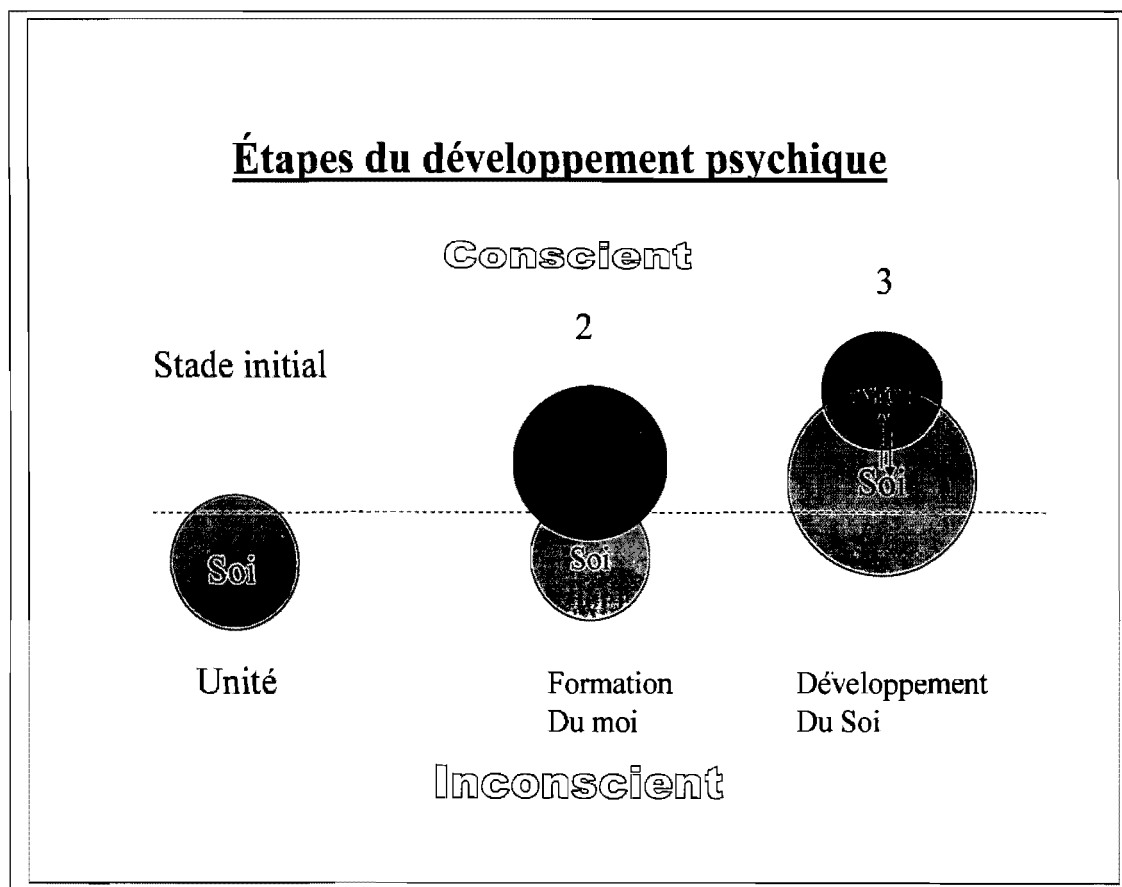


Figure 1 – Étapes du développement psychique

Au stade initial, la psyché est une et forme un tout. À l'étape 2, il y a le développement du *moi* conscient qui se distancie peu à peu du *Soi* originel. À l'étape 3, à l'âge adulte, il est possible que le *Soi* se développe au niveau conscient.

¹⁷⁵ Ce modèle s'inspire des propos de Edward F. Edinger, dans son ouvrage *Ego and archetype : individuation and the religious function of the psyche*, 1st Shambhala ed., Boston : Shambhala, 1992, 304 p. Edward F. Edinger M. D. (1922-1998) fut membre fondateur de la fondation de psychologie analytique de New York. Mentionnons que ce modèle peut être nuancé en ajoutant qu'à la troisième étape, la distanciation et le rapprochement du *moi* et du *Soi* peuvent varier selon les différents moments de la vie. Mais de manière générale, le schéma vise à mettre en relief l'importance du *Soi* à l'âge adulte selon la psychologie analytique.

Pour Jung, la conscientisation du Soi à l'âge adulte est nécessaire à la pleine réalisation de l'être, qui vise ultimement l'unification des diverses composantes de la psyché en une seule sphère consciente¹⁷⁶. Le développement complet de la personne implique donc la reconnaissance et l'émergence du *Soi* au niveau conscient afin de pouvoir manifester « notre unicité la plus intime, notre unicité dernière et irrévocable¹⁷⁷ ».

Ainsi durant la première partie de la vie, le contexte social et l'éducation sont surtout un terrain de formation pour le développement du *moi*. Une fois le *moi* bien formé, la tâche de la seconde partie de la vie est celle du développement du *Soi*. Soulignons que le développement du *Soi* n'est pas un processus automatique lorsque vient l'âge adulte. Pour que le *Soi* se développe, affirme Jung, il doit y avoir intégration d'une vie symbolique, c'est à dire une vie signifiante en termes de valeurs supérieures, transcendantes. La pratique religieuse n'est pas une garantie pour que s'effectue un déplacement psychique du moi vers le Soi. En effet, malgré le fait qu'un encadrement religieux puisse nourrir le Soi, si la personne n'entame pas un cheminement d'approfondissement de la connaissance d'elle-même et de transformation de soi, le développement du Soi ou *processus d'individuation* demeure compromis.

De plus, nous dit Jung, si un travail conscient sur soi n'est pas effectué au cours de l'âge adulte, il y a risque d'inflation du moi. Selon lui, un symptôme de l'inflation du moi est la prétention à pouvoir contrôler entièrement son environnement¹⁷⁸. Un autre symptôme

¹⁷⁶ Jung nomme ce développement le processus d'individuation ou réalisation de son Soi.

¹⁷⁷ C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, op. cit., p. 115.

¹⁷⁸ On peut aussi associer l'inflation à la volonté de toute puissance.

d'inflation est la prétention du moi à décider par lui-même de son cheminement de vie alors que c'est plutôt au niveau du Soi que se trouvent le sens et le but ultime de l'existence. Précisons que, pour Jung, le terme inflation ne renvoie pas nécessairement à un état de présomption qui serait vécu consciemment. L'inflation est plutôt une conséquence de la prédominance du moi sur la psyché et qui devient manifeste lorsque le sujet néglige les remarques de son entourage. Il écrit : « L'inflation augmente en effet la tache aveugle dans l'œil [...]. Un clair symptôme en est l'apparition de la répugnance à remarquer les réactions de l'entourage et à en tenir compte¹⁷⁹. »

L'état d'inflation créera éventuellement son revers, c'est-à-dire une situation d'aliénation. Contrairement à la situation d'inflation dans laquelle le moi se sent tout puissant, la situation d'aliénation en est une où le moi est abaissé par le fait qu'il n'a plus le contrôle sur son environnement et où il expérimente ses limites.

Tant que le moi reste identifié au Soi, c'est-à-dire qu'il se croit la totalité de la psyché, il demeure soumis à une dynamique psychique d'inflation / aliénation. La répétition de cette dynamique peut toutefois conduire le moi à une prise de conscience lorsqu'il est en situation d'aliénation. En ce cas, le moi s'ouvre davantage aux contenus inconscients, ce qui le rend plus disposé à vivre une expérience du Soi. Cette expérience est vécue comme une expérience numineuse et salvifique qui favorise la transformation du moi. Pour illustrer une expérience du Soi, Edinger donne l'exemple de la conversion de Paul sur le chemin de Damas. Sa rencontre avec le *Soi* (projetée sur une rencontre avec le

¹⁷⁹ C. G. Jung, *Aïon : études sur la phénoménologie du Soi*, op. cit., p. 38.

Christ), aurait favorisé son renoncement à la volonté du *moi* (persécution des chrétiens), remplacée par celle du *Soi* (devenir l'apôtre du Christ)¹⁸⁰. À la suite d'une expérience directe avec le *Soi*, le *moi* sait, par expérience, qu'il n'est pas le Tout, c'est-à-dire, la totalité et le centre de la psyché. Edinger écrit : "*He comes to realize that there is an autonomous inner directiveness, separate from the ego and often antagonistic to it*"¹⁸¹." La dynamique psychique peut alors changer et se transformer en une dialectique du *moi* et du *Soi*¹⁸². Le terme dialectique implique qu'il y a la possibilité d'instaurer un dialogue entre le conscient et l'inconscient, le *moi* et le *Soi*. Cette dialectique est associée à la troisième étape du développement psychique mentionnée plus tôt et qui est, selon Jung, nécessaire au processus d'individuation ou développement du *Soi*. La caractéristique principale de ce dynamisme psychique se situe au niveau de l'attitude d'ouverture et de réceptivité du *moi* à l'égard des contenus inconscients, en particulier des messages en provenance du *Soi*. L'effort que fait le *moi* pour demeurer en contact avec le centre psychique favorisera le développement du *Soi*¹⁸³.

Mais ce nouveau rapport au *Soi* demeure fragile car, à tout moment, il peut être rompu par un retour en force des mécanismes habituels du *moi*. Jung écrit : « Nous aimerions mieux être toujours « moi », moi seul et rien d'autre. Mais nous sommes confrontés à

¹⁸⁰ Edward F. Edinger, *Ego and archetype : individuation and the religious function of the psyche*, op. cit., p. 76. Mentionnons également que puisque le *Soi* demeure en quelque sorte étranger à la conscience, l'expérience du *Soi* est fréquemment vécue sous le mode d'une révélation ou d'une rencontre divine.

¹⁸¹ Edward F. Edinger, *ibid.*, p. 97.

¹⁸² On pourrait débattre ici la question de savoir si l'expérience du *Soi* est absolument nécessaire à la transformation psychique. Par ailleurs, Jung écrit : « Psychologiquement, on ne possède rien tant qu'on n'en a pas fait l'expérience. » (*Aïon : études sur la phénoménologie du soi*, op. cit., p. 47.)

¹⁸³ Marie-Louise von Franz dit que le degré de développement du *Soi* « dépend de la bonne volonté que met le *moi* à écouter les messages du *Soi* ». (Marie-Louise von Franz, « Le processus d'individuation » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 162.)

l'ami ou à l'ennemi intérieur, et il dépend de nous qu'il soit l'un ou l'autre¹⁸⁴. » C'est pourquoi une constante observation de soi et désidentification de ces mécanismes s'avèrent utiles dans cette démarche de connaissance et de transformation de soi. L'auto-observation favorisera un déplacement de l'attention, généralement centrée sur le *moi* de surface, vers une attention envers les processus qui lui sont sous-jacents, afin d'amener à la conscience les contenus de l'inconscient. Jung écrit : « Plus les contenus de l'inconscient assimilés au moi sont nombreux et remplis de sens, plus le moi s'approche du Soi, bien que cette approximation ne puisse jamais être achevée¹⁸⁵. » Ainsi, pour Jung, une authentique transformation psychologique peut survenir de la prise en compte des contenus de l'inconscient. Lorsque c'est le cas, de nouvelles qualités d'être peuvent apparaître, telles que : « la prudence, la justice, la tempérance, la vertu, la sagesse et la discipline¹⁸⁶ ». Aussi, en adoptant cette attitude de recherche, d'ouverture et de transformation de soi, le processus d'individuation sera favorisé.

Pour découvrir les contenus inconscients, Jung suggère aussi l'étude des rêves. Dans les rêves, le Soi est souvent représenté en tant qu' « être transcendant, englobant, parfait ou achevé [...ou] par un être humain doté de qualités héroïques soit par un animal doté d'attributs magiques soit par un quelconque objet de valeur¹⁸⁷ ». Il peut tout aussi bien se présenter sous l'aspect d'un enfant comme sous celui d'un vieillard. Jung suggère également la méthode de l'imagination active qui est une technique de confrontation

¹⁸⁴ C. G. Jung, *L'âme et le soi : renaissance et individuation*, op. cit., p. 38.

¹⁸⁵ C. G. Jung, *Aion : études sur la phénoménologie du soi*, op. cit., p. 37.

¹⁸⁶ C. G. Jung, *ibid.*, p. 53.

¹⁸⁷ C. G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, op. cit., p. 194.

consciente avec les contenus de l'inconscient qui « nous donne l'occasion d'ouvrir des négociations [...], de trouver un arrangement avec ces forces ou figures de l'inconscient¹⁸⁸ ». On peut également percevoir ou ressentir le Soi « au moyen de l'écoute intérieure et de la méditation¹⁸⁹ ».

Ainsi, selon la psychologie analytique de Jung, à l'âge adulte, il y a soit la constance dans l'expérience psychique inflation / aliénation du moi, soit la possibilité d'une transformation psychique en provenance de la prise de conscience de la dynamique précédente souvent déclenchée par une expérience du Soi. La transformation psychique permet d'instaurer un nouveau rapport à soi vécu davantage comme une dialectique du moi et du Soi et qui servira le processus d'individuation¹⁹⁰. L'observation de soi, et la pratique de la désidentification des mécanismes du moi alimenteront également le devenir Soi.

2.4 L'inconscient collectif et les archétypes

Aux points suivants, nous distinguerons l'inconscient collectif de l'inconscient personnel et expliciterons ce que Jung entend par le terme « archétype » pour ensuite

¹⁸⁸ Barbara Hannah, *Rencontres avec l'âme : l'imagination active selon C. G. Jung*, introduction de Marie-Louise von Franz ; traduction française de Georges Hude, Paris : Dauphin / Jacqueline Renard, 1990, 275 p., p. 24.

¹⁸⁹ Guy Corneau, « Le Soi », in : Cercle de psychologie analytique de Montréal, *Transformation(s) : introduction à la pensée de Jung*, op. cit., p. 111.

¹⁹⁰ Jung a surtout parlé de dialectique du moi et de l'inconscient. L'expression dialectique du moi et du Soi fut mise de l'avant par Edward F. Edinger dans *Ego and Archetype : individuation and the religious function of the psyche*, op. cit.

mettre en relief l'archétype du Soi avec la notion de devenir Soi dans l'expression artistique et religieuse.

2.4.1 Inconscient personnel et inconscient collectif

Jung distingue deux aspects de l'inconscient, à savoir *l'inconscient personnel* et *l'inconscient collectif*. L'inconscient *personnel* renvoie à l'expérience particulière de chacun et ses contenus sont des « acquisitions de la vie individuelle¹⁹¹ ». L'existence de chacun est par ailleurs reliée à l'expérience humaine universelle de sorte que l'inconscient personnel plonge « ses racines dans un très lointain passé ancestral¹⁹² ». La trace de ce passé ancestral se trouve dans les constantes psychiques que sont les archétypes faisant partie de *l'inconscient collectif* qui correspond à la psyché inconsciente antérieure à la conscience et dont les archétypes en sont la manifestation. L'inconscient collectif précède donc la conscience, il en est « la mère¹⁹³ ». Tout en se rattachant à l'inconscient personnel, l'inconscient collectif pointe vers une réalité transpersonnelle à laquelle chacun participe. Jung écrit : « Il faut tenir compte du fait que notre psychologie consciente individuelle a émergé d'un état originel d'inconscience, et par conséquent de non-différenciation, état que Lévy-Bruhl a désigné sous le nom de « participation mystique¹⁹⁴ ».

¹⁹¹ C. G. Jung, *Aïon : études sur la phénoménologie du soi*, op. cit., p. 20.

¹⁹² André Nataf, *Jung*, Paris : M.A., 1985, 205 p., p. 93.

¹⁹³ Gerhard Adler, *Études de psychologie jungienne : essais sur la théorie et la pratique de l'analyse jungienne*, trad. de Liliane Fearn et du Dr. Jenny Leclercq, Genève : Georg, 1992, 276 p., p. 241.

¹⁹⁴ C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, op. cit., p. 180.

Mentionnons que le concept d'inconscient ne doit pas être considéré comme ayant un niveau « plus bas » dans la psyché que le niveau conscient. Il est plutôt du domaine « d'une étendue incommensurable et d'une insondable profondeur¹⁹⁵ ». L'inconscient collectif est considéré comme étant « autour, sous, à côté du conscient¹⁹⁶ ». L'inconscient collectif comprend tous les contenus de l'expérience psychique de l'humanité, les plus précieux comme ceux qui sont sans valeur, les plus beaux comme les plus laids¹⁹⁷. L'inconscient collectif est en ce sens « neutre », « ses contenus n'acquièrent de valeur et position que par leur confrontation avec le conscient¹⁹⁸ ». C'est la raison pour laquelle Jung désigne également l'inconscient collectif sous le terme de « psyché objective ». C'est en effet, écrit Jacobi, « par cette partie de l'inconscient, par les archétypes, que se fait entendre la voix non falsifiée de la nature, par delà le jugement du conscient¹⁹⁹ ».

2.4.2 Les archétypes : sens et fonction

Les archétypes sont des images primordiales issues de l'inconscient collectif formant la structure ou le schème psychique propre à tout être humain. Les archétypes touchent donc à l'essence ou à la forme fondamentale d'un objet ou d'une idée. Ils sont en

¹⁹⁵ Jolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole, op. cit.*, p. 53.

¹⁹⁶ Jolande Jacobi, *ibid.*, p. 55.

¹⁹⁷ À ce sujet, Jolande Jacobi écrit : « Une tendance très répandue, particulièrement fréquente chez les gens à culture philosophique ou théologique, consiste à identifier l'inconscient à quelque chose de négatif, de malpropre ou d'immoral, et à lui attribuer de ce fait une place au niveau le plus bas de la psyché. Erreur qui découle d'une incapacité à distinguer l'inconscient personnel de l'inconscient collectif, bien dans la lignée de la théorie freudienne pour laquelle l'inconscient n'est qu'un simple « réservoir de refoulements ». (*Ibid.*, p. 53.)

¹⁹⁸ Jolande Jacobi, *ibid.*, p. 53-54.

¹⁹⁹ Jolande Jacobi, *ibid.*, p. 54.

quelque sorte un *a priori* de la conscience et pour cette raison, Jung dit qu'ils influencent nos comportements et manières de penser. Parlant des archétypes, Jung écrit :

« Il émane de l'inconscient des effets déterminants qui, indépendamment de leur transmission, assurent dans chaque individu isolé, la similitude et même l'identité de l'expérience ainsi que de la formulation par l'imagination. L'une des preuves principales en est le parallélisme quasi universel des thèmes mythologiques que j'ai appelés *archétypes* en raison de leur nature d'images primordiales²⁰⁰. »

Ces *images primordiales* sont donc des composantes psychiques antérieures à la conscience et qui constituent « les dominantes structurelles de la psyché en général²⁰¹ ». Ainsi, de la même manière que tout être humain possède les cinq sens, la psyché humaine serait composée d'archétypes. Jung écrit : « Les archétypes représentent le cas psychique typique du « *pattern behaviour* », familier au biologiste, qui confère à tous les êtres vivants leur caractère spécifique²⁰². »

Pour illustrer ce qu'est l'archétype, on pourrait dire qu'il est comparable à un négatif photographique non développé, un engramme (sorte d'empreinte) dans la psyché. La trace de l'engramme se retrouve dans les constantes structurelles des différentes cultures mais dont les représentations (symboles) peuvent varier selon les époques et les individus. Par exemple, avec le plan d'un bâtiment en forme de croix, on pourra « construire l'église que l'on voudra : qu'elle soit de style gothique, mauresque, baroque

²⁰⁰ C. G. Jung, *Les racines de la conscience*, op. cit., p. 68-69.

²⁰¹ C. G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'Esprit*, op. cit., p. 248.

²⁰² C. G. Jung, *ibid.*, p. 248.

ou moderne, le plan n'en perdra pas pour autant sa forme de croix²⁰³ ». Il en va de même avec l'archétype, qui peut produire de multiples possibilités de représentations symboliques, selon les époques et / ou les cultures.

L'archétype est donc une « structure organisatrice des images mais qui déborde toujours les concrétions individuelles, biographiques, régionales et sociales, de la formation des images²⁰⁴ ». Il est un élément structural de la psyché qui possède une certaine autonomie et une énergie spécifique et selon Jung, il peut attirer les contenus de la conscience qui lui conviennent²⁰⁵.

2.4.3 L'archétype du Soi

L'inconscient est constitué de nombreux archétypes mais le *Soi* en est l'archétype central parce qu'il régit la totalité de la psyché et parce qu'il représente l'élément transcendantal au cœur de soi, l'*imago Dei*, le « je suis celui qui est²⁰⁶ ». Le *Soi* est une réalité qui ne peut être perçue comme telle mais qui peut prendre la forme d'une image symbolique qui représente la totalité. Il est souvent symbolisé par un cercle incluant

²⁰³ Jolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole, op. cit.*, p. 49.

²⁰⁴ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, 3^e éd. mise à jour, Paris : Presses Universitaires de France, 1976 (c1964), 132 p., p. 62.

²⁰⁵ C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles : analyse des prodromes d'une schizophrénie*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Paris : Librairie générale française, 1996 (c1953-1993), 770 p., coll. « Références » ; 438 ; le livre de poche, p. 386.

²⁰⁶ Ex 3, 14. Voir aussi John Firman, *Je et Soi : nouvelles perspectives en psychosynthèse*, traduit de l'anglais par Paul Paré, Sainte-Foy, QC : Centre d'intégration de la personne de Québec, 1993, 325 p., p. 31.

quatre points²⁰⁷, que l'on trouve dans des *mandalas* de formes variées²⁰⁸, telles que les rosaces des cathédrales, les auréoles du Christ ou des saints ou au niveau architectural (en particulier les formes arrondies des églises de la Renaissance). Le Christ, entouré des quatre évangélistes le symbolise également. Ces images symboliques sont toutes différentes mais représentent l'archétype de la totalité, du Soi. La croix chrétienne est aussi un symbole de totalité.

Le *Soi*, en tant que représentation de la totalité est également symbolisé par l'union de l'homme et la femme : les gravures alchimiques du Moyen Âge illustrent cette union par un corps humain, moitié femme, moitié homme ; les gravures orientales, par l'union de Shiva et de Shakti. Les diverses représentations de la divinité telles que le Christ, Bouddha ou Krishna le symbolisent également. Pour Jung, il n'y a pas de réelle distinction entre un symbole du *Soi* et un symbole divin :

« Or, comme on ne peut jamais faire empiriquement la différence entre un symbole du Soi et un symbole divin, ces deux concepts font toujours l'objet d'une confusion en dépit des tentatives faites pour les différencier ; par exemple le Soi est synonyme du Christ intérieur d'influence johannique ou paulinienne ; le Christ incarne Dieu (« de même nature que le Père ») ou l'*atman* incarne le

²⁰⁷ Le chiffre quatre est associé à la totalité. Il représente aussi les quatre fonctions de la conscience : pensée, sentiment, intuition, sensation. (Aniéla Jaffé, « Le symbolisme dans les arts plastiques », in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, op. cit., p. 240.)

²⁰⁸ Le *mandala* est une représentation abstraite organisée autour d'un point central, reproduisant la totalité primordiale. Le *mandala* inclut fréquemment un cercle et quatre parties. « Le *mandala* existe dans toutes les religions [...] et] les enfants l'expriment spontanément dans leurs dessins, ce qui nous engage à penser que cette idée-force de la totalité existe bien *a priori* ». (Guy Corneau, « Le Soi », in : Cercle de psychologie analytique de Montréal, *Transformation (s) : introduction à la pensée de Jung*, op. cit., p. 113.)

Soi de l'individu et en même temps la nature du Cosmos ; le Tao incarne à la fois un état individuel et le déroulement normal des événements du monde²⁰⁹. »

Jung affirme qu'il arrive que l'image archétypale du *Soi*, en tant que représentation du divin, soit également perçue extérieurement et physiquement par une collectivité, par le biais d'un être exceptionnel tel que Jésus-Christ. Jung écrit :

« Le Christ est lui-même le symbole le plus sublime de l'entité immortelle qui habite l'homme voilé²¹⁰ » et « Le Christ illustre l'archétype du Soi. Il représente une totalité de nature divine ou céleste, un homme glorifié, un Fils de Dieu...²¹¹ » Il ajoute : « Le Christ » est sans aucun doute une image archétypique [...] En tant que tel il fait partie du fondement (collectif) de la psyché. C'est pourquoi je l'identifie avec ce que j'appelle le Soi²¹². »

Il affirme aussi que c'est l'archétype du *Soi* en chacun qui a répondu au message évangélique « si bien que le vrai rabbin Jésus a été assimilé à très court terme à l'archétype constellé²¹³ ».

²⁰⁹ C. G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, op. cit., p. 194.

²¹⁰ C. G. Jung, *L'âme et le Soi : renaissance et individuation*, op. cit., p. 27.

²¹¹ C. G. Jung, *Aïon : études sur la phénoménologie du Soi*, op. cit., p. 52.

²¹² C. G. Jung, *Le divin dans l'homme : lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave*, Paris : Albin Michel, 1999, 527 p., p. 214. Notons que Jung attribue la différence suivante entre le Soi et le Christ. Ce dernier n'implique pas l'ombre alors que le Soi, en tant que totalité de la psyché, l'inclut.

²¹³ C. G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'Esprit*, op. cit., p. 194. Jung affirme également que plus nous prenons conscience de la réalité psychique du *Soi*, plus nous entrons dans le chemin symbolique du Christ. C'est en ce sens que le fait de contempler et méditer la vie de Jésus éclaire davantage sur la nature du *Soi* et le processus du devenir Soi.

2.4.4 Le devenir Soi dans l'expression artistique et religieuse

Selon la psychologie analytique, l'archétype du Soi ainsi que d'autres archétypes de l'inconscient collectif sont à l'origine de productions d'images ou de symboles présents dans l'expression artistique et religieuse d'une époque donnée et plusieurs structures narratives expriment ce processus d'individuation qui conduit à l'atteinte d'une plénitude ou unité intérieure liée à l'expérience du Soi. À titre d'exemple, dans plusieurs récits, le protagoniste doit accomplir une tâche qui lui posera plusieurs défis. Tout au cours du récit, il devra relever ces défis et manifester des qualités d'être inhérentes à l'accomplissement d'une tâche ou d'une mission particulière. Au cours du déploiement narratif, le protagoniste fait peu à peu le passage de l'expérience de la dualité (symbolisée par les forces extérieures adverses) à l'atteinte d'une plénitude consciemment acquise par ses dépassements de soi dans l'adversité. Ce type de structure narrative est archétypique au sens où elle renvoie au fonctionnement psychique conditionné par ce besoin du devenir Soi. À ce propos, Jolande Jacobi écrit :

« Il appartient à la nature téléologique de la psyché qu'elle porte en elle-même, semblable à la semence, les prédispositions de sa maturité complète et les réalise sous forme de processus archétypiques. Ainsi l'individuation, ou la possibilité, de par sa constitution, pour l'homme de se développer en une personnalité unique, est aussi un processus archétypique, contenu en germe dans chaque psyché, qu'il se réalise ou non [...] Le fait que la psyché de chaque individu se déploie, dans le cours de son développement naturel, en une totalité qui comprend des composants aussi différents que le Moi, l'Inconscient, la *Persona*, l'Ombre, etc., est aussi un phénomène archétypique²¹⁴. »

²¹⁴ Jolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole*, op. cit., p. 52.

Plusieurs autres récits expriment ce processus archétypique. Autour de ces récits, nous pouvons retrouver une série de symboles d'unité associés au Soi tels que le Graal, la perle d'un grand prix, la graine de moutarde, le chemin le moins fréquenté, etc. Ces récits comportent également des thèmes archétypiques en lien avec le devenir Soi. Par exemple : la victoire sur le mal, l'idée d'être perdu et retrouvé, malade puis guéri, mort puis ressuscité.

Jung a également relevé le fait que la vie de Jésus revêt la structure des récits de héros mythiques : origine mystérieuse et divine, développement précoce, miracles, résurrection, etc. À travers ce récit, c'est un processus archétypique qui se déploie, à savoir celui d'un être qui naît dans des conditions difficiles, qui lutte pour un idéal d'existence et qui, par le maintien de cet idéal, parvient à transcender sa condition humaine. Son récit met donc en scène le parcours du héros mythique, de l'homme-Dieu qui rejoint l'aspiration humaine à devenir Soi inhérente à la psyché humaine²¹⁵. C'est en ce sens que sa vie est un modèle d'individuation. Il écrit :

« On pourrait découvrir aussi que la vie du Christ est tout entière un modèle d'individuation et qu'elle est de ce fait inimitable : *tout ce que l'on peut faire, c'est vivre sa propre vie dans le même esprit totalement et avec toutes les conséquences que cela implique*²¹⁶. »

²¹⁵ Jung écrit : « Le drame de la vie archétypique du Christ décrit par des images symboliques les événements qui se produisent dans l'existence consciente et transcendante à la conscience de l'homme transformé par sa destinée supérieure. » C. G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, op. cit., p. 196.

²¹⁶ C. G. Jung, *Le divin dans l'homme : lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave*, op. cit., p. 347.

Aussi, selon une perspective jungienne, *l'imitation de Jésus-Christ* ne signifie pas que nous devons *imiter* Jésus, - au sens de faire la même chose ou reproduire - mais que nous devons vivre notre vie aussi pleinement qu'il a vécu la sienne. C'est en ce sens que la vie de Jésus peut être comprise en tant que modèle archétypique du processus du devenir Soi.

Conclusion

L'œuvre de Carl Gustav Jung est traversée par l'idée que le développement humain comprend un processus de développement de la conscience vers sa totalité. Le moi conscient ne constitue qu'un fragment de la totalité de la psyché et le plein développement psychique passe ainsi par la prise en compte de ses aspects non reconnus qui se trouvent au niveau inconscient. Jung a nommé le processus de développement psychique l'individuation ou devenir Soi. Selon lui, la psyché n'est pas unifiée ; c'est pourquoi le développement psychique requiert l'approfondissement de la connaissance de soi par le biais de l'exploration de l'inconscient, en particulier l'ombre, qui comprend les aspects de soi qui furent rejetés par le moi conscient.

Pour Jung, la psyché est composée d'un noyau central organisateur qu'il nomme le Soi, *l'imgo Dei* et vers lequel tend « le but suprême d'une vie ». Pour que l'être humain manifeste davantage cette totalité intérieure, associée au Soi, le moi conscient doit se mettre au service du centre psychique afin d'être guidé vers son accomplissement. Si le

moi conscient se prend pour le Tout, la totalité, l'être ne pourra parvenir à un développement complet. Seule une participation active, consciente du moi au processus de développement psychique peut conduire à une plus grande unité d'être et ainsi favoriser le devenir Soi. Mis en corrélation avec la question de la croissance spirituelle, on comprendra que toute démarche spirituelle passe nécessairement par l'approfondissement de la connaissance de soi, de l'univers inconscient pour parvenir à l'unité intérieure, ce qui se traduit aussi, en langage religieux, à une plus grande unité à Dieu. Pour Jung, la psyché est naturellement religieuse parce qu'elle tend vers l'expression de cette totalité qui, se manifeste, entre autres, dans les différentes cultures et religions comme une « aspiration à voir Dieu en direct » pour reprendre l'expression de Vernet.

Selon Jung, la psyché est composée d'archétypes, sorte d'« engrammes » qui structurent et modèlent le comportement humain. Les archétypes sont des composantes structurelles de la psyché communes à toute l'humanité et qui font donc partie de l'inconscient collectif. L'étude des archétypes ou de modèles archétypaux permet de relever dans l'expression religieuse, une constance qui a trait, selon Jung à l'instinct humain du devenir Soi et que nous pouvons relier à cet élan humain vers une transcendance et au dépassement de Soi.

La psychologie jungienne, définie en tant qu'étude de l'âme, de la psyché, peut aider à mieux comprendre la dynamique psychique pouvant nuire au développement spirituel ou celle qui la favorise. Elle souligne également l'importance, à l'âge adulte, d'un

déplacement psychique du moi vers le Soi afin qu'il y ait croissance spirituelle, c'est-à-dire au niveau du Soi. La spiritualité, en tant que discipline, trouve ainsi un support dans les données de la psychologie analytique. Finalement mentionnons que, pour Jung, la vie de Jésus représente un modèle d'individuation.

Chapitre 3

Spiritualité et langage symbolique

« On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le 19^e siècle ne pouvait même pas pressentir, que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle... » MIRCEA ELIADE²¹⁷

Introduction

Ce chapitre concerne le troisième volet de notre cadre théorique. Il explore l'apport du langage symbolique et mythique pour le cheminement et la croissance spirituelle. La thématique abordée couvre un vaste champ d'investigation qui pourrait se formuler comme suit : en quoi le langage symbolique peut-il nous renseigner sur le cheminement et l'expérience spirituelle ? Consciente de l'étendue de cette question, nous concentrerons notre attention sur certains aspects qui nous paraissent les plus essentiels dans le cadre de notre présente recherche, à savoir : le sens et la fonction du symbole en spiritualité, la dimension archétypique des symboles religieux issus de la tradition chrétienne, le lien entre le symbole, la structure des récits mythiques et la question du

²¹⁷ Mircea Eliade, *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, avant-propos de Georges Dumézil, s.l. : Gallimard, 1999 (c1952 et 1980), 238 p., coll. « Tel » ; 44, p. 12.

devenir Soi, le mythe chrétien en tant que reflet de l'aspiration humaine de dépassement de soi et d'unité au transcendant et l'apport du récit de Jésus pour la croissance spirituelle. Ces différents points nous conduiront à la seconde partie qui sera consacrée à une interprétation des scènes issues du mythe-récit de Jésus et qui serviront de points de repère pour le modèle d'intervention que nous ferons à la troisième partie.

3.1 Sens et fonction du symbole en spiritualité

Dans cette partie, nous verrons le sens étymologique et expérientiel du symbole, la valeur du symbole pour la connaissance de soi, ainsi que la dimension archétypale du symbole religieux.

3.1.1 Sens étymologique et aspect expérientiel du symbole

L'étymologie du mot symbole vient du grec *symbolon*. Il indique une médiation entre deux pôles. Il dérive du verbe *sym-ballein* signifiant rassembler, réunir, fusionner ou « mettre ensemble²¹⁸ ». À l'origine, avant que n'existe l'écriture, le terme avait le sens d'un contrat, d'une alliance entre deux parties. Deux personnes brisaient un objet en conservant chacune leur partie. La réunification des deux symboles révélait leur identité respective et le pacte qu'ils avaient conclu. Cet aspect tangible, matériel, du symbole implique la jonction nécessaire de deux choses essentielles l'une à l'autre pour former

²¹⁸ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », Montréal : Bellarmin ; Cerf, 1991, 1023 p., coll. « Recherches » ; nouv. sér., 26., p. 32.

un tout. Il en est de même au niveau psychique où le symbole agit en tant que médiateur entre le conscient et l'inconscient. Le conscient est associé au rationnel, au langage discursif alors que l'inconscient appartient à l'irrationnel, l'intuitif. Le symbole appartient à ces deux aspects de la réalité. Il contient une dimension tangible, rationnelle parce qu'il est en partie accessible à la raison et une dimension irrationnelle parce qu'il contient des données « en provenance de la pure perception interne²¹⁹ ». Ce second aspect donne au symbole une dimension plus voilée, mystérieuse qui l'associe davantage au langage de l'inconscient. Selon Jung, cet aspect divinatoire et caché du symbole stimule la pensée, le sentiment autant que l'intuition.

Le langage symbolique est lié au fonctionnement de l'hémisphère droit du cerveau qui est créatif et intuitif. Le cerveau droit est particulièrement actif durant le sommeil, c'est ce qui explique le langage visuel et symbolique qui caractérise l'univers onirique. Le rôle du symbole est à ce titre le même que celui du rêve : il nous permet d'explorer des zones de soi que la conscience à l'état de veille ne perçoit pas et peut ainsi renseigner sur nos états intérieurs. C'est donc dire que la prise en compte du symbole favorise la connaissance et le développement de soi.

Contrairement au langage discursif, le symbole inclut la dimension affective, sensible et expérientielle d'une réalité, c'est pourquoi il exprime avec plus d'acuité ce que nous expérimentons. Il est donc fréquemment l'expression d'une idée intuitive ou d'une émotion qui ne peut être formulée rationnellement. Par exemple, si quelqu'un dit : « je

²¹⁹ C. G. Jung, *Types psychologiques*, préf. et traduction de Y. Le Lay, 2^e éd. rev., Genève : Georg, 1958 (c1950), 506 p., p. 473.

suis heureux », rien n'indique que c'est vraiment le cas, en particulier s'il s'agit d'un texte écrit. Par ailleurs, si quelqu'un dit ou écrit : « je flotte », il met en scène visuellement l'état intérieur dans lequel il se trouve. L'image, qui symbolise un état intérieur, représente ainsi une situation ou une réalité intérieure non perceptible par le biais du langage discursif. Contrairement au signe qui désigne quelque chose de manière univoque et sans ambiguïté, l'aspect plurivoque du symbole lui confère une fonction personnalisée, c'est-à-dire qu'il peut, selon les contextes, cultures ou personnes, susciter des impressions ou des émotions différentes.

Au niveau religieux, le symbole agit comme médiateur entre une réalité tangible et une réalité invisible, transcendante. Il joue un rôle important pour traduire de manière expérientielle, la dimension spirituelle de la réalité. Il a donc pour fonction de représenter ce qui ne peut être exprimé par le langage discursif afin de révéler à la conscience ce qui lui est inconnu. Par exemple, lorsque Jésus décrit le royaume de Dieu, il l'explicite par le biais de symboles, afin d'exprimer quelque chose qu'aucun concept ne peut définir²²⁰.

Une autre caractéristique du symbole est sa fonction d'unification. De la même façon que de la croix, qui comporte la juxtaposition de deux lignes transversales, peut procurer chez celui qui la contemple un effet de centration intérieure²²¹, le symbole allie

²²⁰ Voir par exemple la parabole du grain de Sénevé (Mt 13, 31-32) ou du levain (Mt 13, 33).

²²¹ Voir à ce sujet : Otto Betz, *Le monde du symbole : pour une compréhension approfondie de la vie*, traduit de l'allemand par Marie-Béatrice Jehl, St-Jean de Braye : Dangles, c1997, 186 p., coll. « Horizons spirituels », et Karlfried Graf Dürckheim, *Méditer : pourquoi et comment*, traduit de l'allemand par

fréquemment deux réalités en apparence opposées, ce qui permet au sujet de dépasser son état normal de conscience rationnelle pour entrer dans la sphère de l'expérience ressentie. Plus le symbole allie de manière évidente deux réalités opposées, plus il saisit la conscience et lui permet de dépasser le mécanisme rationnel de la pensée en lui permettant d'accéder à une possible vision élargie, totale, de la réalité. Plusieurs images bibliques produisent cet effet. Le récit d'un Dieu qui naît dans une crèche est une image saisissante et émouvante parce qu'elle juxtapose des symboles opposés où grandeur / petitesse, royauté / humilité se confondent.

Ces apports du symbole illustrent combien une expérience strictement logique, discursive, de la réalité, limite l'expérience d'une réalité totale. À ce sujet, Marc Girard écrit : « Vu les ruptures profondes qui marquent et handicapent notre expérience totale du réel, seule une partie de celui-ci nous est accessible directement²²². » Ce phénomène est à l'origine du besoin de symbolisation, c'est à dire le besoin de reconstituer « le réel total par delà notre expérience des ruptures qui affectent celui-ci²²³ ».

Les différentes fonctions du symbole, c'est-à-dire de représentation (exprimer de manière imagée le non-visible), de médiation (être l'intermédiaire entre le conscient et l'inconscient, le visible et le non visible) et d'unification (relier des aspects opposés), lui confèrent un rôle de premier plan dans l'expression du numineux, du sacré. En effet,

Catherine de Bose, sixième édition, Paris : Le courrier du livre, 2001 (c1978), 181 p. Ces deux auteurs traitent du pouvoir transformant de la méditation symbolique.

²²² Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, op. cit., p. 43.

²²³ Marc Girard, *ibid.*, p. 43.

de la même manière que la fonction de la religion est de nous relier (*religare*) au divin, le symbole nous relie aux couches plus profondes de la psyché, associées à l'inconscient afin de relire (*religere*), c'est-à-dire réinterpréter la réalité ou du moins, l'expérience que nous en avons afin de la percevoir plus globalement. Ainsi, la particularité du symbole, et plus spécifiquement du symbole religieux est qu'il permet d'exprimer deux aspects d'une réalité imperceptible : une réalité transcendante, évoquant un au-delà du perceptible, du visible, ainsi qu'une réalité psychique, qui renvoie à l'aspect moins connu de la psyché, c'est-à-dire l'inconscient.

3.1.2 Symbole, connaissance de soi et vie symbolique

C'est la psychologie du 20^e siècle qui a dirigé son attention vers l'usage des symboles pour mieux comprendre la psyché. Cette interdépendance de la psychologie et du symbolisme relève du fait que les phénomènes psychiques ne sont observables que par le biais des comportements humains qui fonctionnent sous le mode symbolique. C'est donc dire que les comportements extérieurs peuvent exprimer des besoins intérieurs souvent non reconnus mais qui sont des enjeux importants pour la croissance de la personne. Whitmont²²⁴ donne l'exemple d'une personne qui achète toutes les choses ayant une forme de papillon ou qui sont décorées avec des papillons. Cette attitude peut être interprétée comme un besoin urgent de se sortir d'un état ou d'un modèle

²²⁴ Edward C. Whitmont, *The symbolic quest : basic concepts of analytical psychology*, seventh paperback printing with revisions and afterword, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1991 (1978), 348 p., p. 16.

confinant²²⁵. Si la personne prend conscience du besoin plus profond qui anime son désir d'être entourée de papillons, elle pourra y remédier directement en changeant les aspects de sa vie qui lui donnent ce sentiment intérieur d'être confinée. Cet exemple démontre combien les besoins de l'être, vécus au niveau inconscient, se manifestent à la conscience par une attitude extérieure qui symbolise ce besoin plus profond, non reconnu et qui est lié à un enjeu de croissance psychique et spirituelle.

Une approche symbolique de la réalité extérieure autant que de la réalité intérieure, psychique, permet ainsi de dépasser un rapport au réel basé sur l'intellect et de donner un sens profond aux expériences vécues. Avoir une vie signifiante implique donc la prise en compte du langage symbolique de la psyché. En contrepartie, une attitude qui rejette cet aspect pour privilégier uniquement le mode rationnel peut conduire au déséquilibre psychique et à un sentiment de non-sens de la vie. Il existe donc une *attitude symbolique* qui consiste à être attentif au déploiement de la réalité dans son apport symbolique. À ce propos, Jung écrit :

« Il dépend de l'attitude de la conscience qui observe que quelque chose soit ou non un symbole ; c'est l'entendement par exemple qui voit dans les faits donnés non seulement ce qu'ils sont, mais aussi l'expression d'un inconnu. Il est donc parfaitement possible d'établir un fait qui ne paraît pas symbolique à son auteur, bien qu'il le soit pour une autre conscience et vice versa²²⁶. »

²²⁵ Notons que le sens donné au symbole pourra varier selon la personne, son rapport au symbole et l'émotion qui se rattache à l'expérience vécue par cette personne.

²²⁶ C. G. Jung, *Types psychologiques*, op. cit., p. 470.

Jung appelle donc symbolique « l'attitude qui interprète le phénomène donné comme un symbole²²⁷ ». Il s'agit d'une attitude qui relève d'une « certaine conception de la vie qui attribue un sens à tout événement grand ou petit, et donne à ce sens plus de valeur qu'au fait lui-même²²⁸ ». Avoir une *vie symbolique* suppose donc de trouver le sens profond à son existence, c'est-à-dire sa raison d'être. C'est également agir en fonction de ce sens pour le concrétiser, le réaliser²²⁹. Le symbole renseigne sur soi-même, sur les états intérieurs vécus et sur le rapport au monde. L'inconscient produit spontanément des symboles et il n'en tient qu'au sujet de développer l'attention au déploiement symbolique de la couche plus profonde de sa conscience afin de développer une plus grande proximité avec elle-même et la réalité profonde qu'elle expérimente. Étant donné que chacun expérimente le symbole différemment et qu'il possède un univers symbolique qui lui est particulier, chacun est appelé à développer la connaissance du langage symbolique de son propre univers inconscient : « Chaque image émergeant à la conscience d'une personne a un sens qui ne peut être trouvé que par la personne elle-même, en fonction de sa dynamique profonde, de ses expériences de vie, de son identité, etc.²³⁰ » La personne qui apprend à décoder le sens de ses rêves accède également à une meilleure connaissance d'elle-même. Par exemple, si une personne rêve qu'elle nage dans l'eau, elle devra interpréter son rêve en fonction du sens qu'aura l'eau pour elle, et pour cela elle devra tenir compte à la fois de la qualité de l'eau : est-elle limpide,

²²⁷ C. G. Jung, *ibid.*, p. 471.

²²⁸ C. G. Jung, *ibid.*, p. 471.

²²⁹ Edward F. Edinger, *Ego and archetype : individuation and the religious function of the psyche*, 1st Shambhala ed., Boston : Shambhala, 1992, 304 p., p. 124.

²³⁰ Marie-Line Morin, « Le langage symbolique : l'intégration de l'inconscient dans un cheminement psychospirituel ou religieux » in : *Le symbole, un messenger*, op. cit., p. 66.

houleuse, boueuse, etc. ? et de son ressenti par rapport à cette eau : est-ce qu'elle se sent à l'aise, confortable ou non, dans l'eau ? La symbolique des rêves renseigne donc sur les états intérieurs vécus. Elle sensibilise ainsi la personne à sa réalité intérieure.

Le symbole appartient donc au langage psychique et en ce sens, il permet l'approfondissement de la connaissance de soi au niveau inconscient. Avoir une vie symbolique suppose donc une certaine écoute et réceptivité intérieure qui permettra de capter les images, les symboles, issus de couches plus profondes de la psyché pour pouvoir les comprendre, les interpréter et donner de la profondeur et du sens à ses expériences de vie.

3.1.3 Vie spirituelle et langage symbolique

Le langage symbolique favorise particulièrement l'expression et le déploiement de l'expérience spirituelle qui, en soi, témoigne d'une expérience plus globale de la réalité. De tout temps, le processus ou le déploiement de la vie spirituelle fut souvent décrit en termes symboliques. Dans *Le château intérieur*, Thérèse d'Avila utilise l'image de la chenille qui devient papillon pour exprimer l'éveil de la conscience spirituelle. Dans ses œuvres, Jean de la Croix se sert de l'image de l'ascension d'une montagne pour parler du cheminement spirituel. Dans *La divine comédie*, Dante décrit un voyage dans diverses sphères, de l'enfer au ciel pour exprimer l'atteinte d'une plénitude finale.

Les symboles spirituels ne sont pas créés consciemment, « il ne s'agit donc ni d'une démarche rationnelle, ni d'un acte volontaire, mais bien d'un processus de développement psychique s'exprimant par des symboles²³¹ ». Des images intérieures évoquant entre autres la verticalité (gravir une montagne), l'intériorité et l'approfondissement (entrer dans une grotte), la descente (plonger dans l'eau) ou l'élévation (voler comme un oiseau), l'expansion (voyager dans l'espace) ou l'illumination (voir un soleil), etc. sont des exemples d'images pouvant représenter un processus de développement spirituel²³². Il n'est pas rare de retrouver une ou plusieurs de ces catégories de symboles présentes dans les récits de la vie des saints ou encore dans la description qu'ont faite certains mystiques de leurs expériences spirituelles. Le thème du pèlerinage ou encore celui du retrait dans le désert nous décrit cette quête de transcendance qui s'accompagne fréquemment d'autres symboles liés à l'intériorisation, la descente, l'expérience d'une révélation ou de naître à nouveau.

Quel que soit le ou les symboles utilisés, l'histoire du cheminement spirituel raconte toujours le processus par lequel l'être parvient à se réaliser et ainsi entrer en unité avec le divin. C'est ainsi que la fonction d'unification du symbole soutient particulièrement cette démarche d'unité qu'implique la vie spirituelle. La qualité intégrative du symbole le rend très proche de la spiritualité, car toute démarche spirituelle consiste à faire converger les énergies psychiques vers l'union intérieure. Puisque le symbole favorise

²³¹ Jolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole*, traduit par Jacques Chavy ; préface de C. G. Jung, Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, c1961, 167 p., p. 90.

²³² On pourra consulter sur le sujet des symboles naturels liés aux expériences transpersonnelles Roberto Assagioli, *Le développement transpersonnel*, traduction de Michel Valois, Paris : Desclée de Brouwer, 1994, 316 p., coll. « Épi / Intelligence du corps », p. 89.

la canalisation de l'énergie psychique, il permet de soutenir et d'orienter une démarche spirituelle²³³. Il stimule la capacité de dépasser le niveau rationnel de la pensée, procurant ainsi une expérience plus profonde de la réalité. C'est pourquoi il apparaît que le symbole religieux possède la propriété d'ordonner et de transformer la psyché. À ce propos, Otto Betz écrit : « Les symboles sont des signes chargés de puissance, qui ont la capacité d'indiquer des voies de sortie, d'ouvrir des portes, de révéler ce qui est caché²³⁴. »

Ainsi, pour soutenir sa démarche spirituelle, la personne pourra choisir une image ou un symbole qu'elle affectionne particulièrement et qui l'aidera à concentrer son énergie psychique vers son aspiration spirituelle. Elle pourra choisir un symbole naturel (la montagne, la mer, le ciel, etc.) ou, selon ses affinités, sélectionner une image religieuse. À titre d'exemple, Thérèse de Lisieux se visualisait devant le Christ en croix où elle recueillait ses gouttes de sang. Cette image lui servait de soutien, d'appui, dans son rapport personnel au divin.

3.1.4 Dimension archétypale du symbole religieux

Les symboles sont tous issus de la matrice de l'inconscient collectif, c'est pourquoi ils ont avant tout un caractère universel. Leur sens universel provient de leur dimension

²³³ Charles André Bernard écrit : « Le symbole oriente et préfigure la démarche spirituelle. » (Charles André Bernard, *Théologie symbolique*, Paris : Téqui, 1978, 389 p., p. 49.)

²³⁴ Otto Betz, *Le monde du symbole : pour une compréhension approfondie de la vie*, op. cit., p. 31.

archétypale, c'est-à-dire des constantes structurelles de la psyché²³⁵. Par la combinaison de ses études sur la psyché, le rêve et l'étude comparative des symboles dans différentes religions, Jung a conclu que les symboles religieux sont des produits spontanés de l'activité inconsciente et qu'ils « reposent sur des archétypes numineux, c'est-à-dire sur des soubassements émotionnels, qui se révèlent impénétrables à tous les efforts de la raison critique²³⁶ ». Les symboles religieux se seraient formés progressivement au cours des millénaires, et leur caractère de « révélation » relève de leur dimension numineuse. Reprenant les propos de Jung, Jolande Jacobi écrit :

« Ils ont leur source dans la vie naturelle de l'âme inconsciente, qu'elles expriment, en quelque manière, adéquatement. Ainsi s'expliquent l'universalité de leur extension et l'ampleur de leur action historique sur l'humanité. Une telle action serait incompréhensible si les symboles religieux n'étaient pas au moins des vérités psychologiques naturelles²³⁷. »

Ces « vérités psychologiques naturelles » qui revêtent un caractère commun à toute l'humanité, reçoivent, dans une tradition religieuse, une signification plus spécifique et codifiée. Par exemple, la croix qui possède une dimension universelle, trans-religieuse et qui existait bien avant le christianisme, acquiert en contexte chrétien, le sens de mort / résurrection du Christ. Un autre exemple est le symbole de l'eau. Tout en gardant son sens universel de purification, elle est, en contexte chrétien, associée au baptême, rite d'entrée dans la communauté chrétienne. Dans sa dimension universelle,

²³⁵ Rappelons que l'archétype a trait à l'essence ou à la forme fondamentale d'un objet ou d'une idée. Voir au chapitre 2, la section 2.4.2 Les archétypes : sens et fonction.

²³⁶ C. G. Jung, *Réponse à Job : Antwort auf Hiob*, traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen ; postface de Henry Corbin, Paris : Buchet / Chastel, 2001 (ca 1964). 301 p., p. 17.

²³⁷ Jolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole, op. cit.*, p. 90.

la plongée « baptismale » dans l'eau relève d'une image primordiale prenant source dans l'inconscient collectif et qui est liée au thème de la purification et de la transformation intérieure²³⁸. Il s'agit d'une thématique que nous retrouvons toujours, sous différentes formes, à travers différentes civilisations, cultures et religions. De même, le motif de la rosace que nous retrouvons dans certaines églises représente, au niveau de sa symbolique universelle, un cercle sacré, un *mandala*, qui selon Jung est une image que la psyché humaine produit de manière spontanée pour rétablir l'équilibre intérieur et la conciliation des contenus psychiques contraires.

Pour Campbell, tout symbole religieux comporte un aspect local et un aspect universel. Ce dernier renvoie à la dimension archétypale, c'est-à-dire à sa signification existentielle et spirituelle. L'aspect local renvoie au sens que la tradition culturelle donne à ses symboles. Par exemple, en contexte chrétien, c'est l'Église qui fournit le sens des symboles qu'elle véhicule. Mais, nous dit Campbell, lorsque le sens qui est donné par la Tradition n'a plus de portée effective et vivante au plan social ou pour soi-même, nous perdons alors contact avec la vérité spirituelle profonde du symbole religieux : "*When these symbols disappear, we have lost the vehicle for communications between our waking consciousness and our deepest spiritual life*"²³⁹. L'actuelle disparition de la présence de symboles religieux chrétiens dans la sphère publique²⁴⁰ nous laisse ainsi

²³⁸ Nous aborderons de façon plus détaillée le symbolisme de l'eau dans la deuxième partie.

²³⁹ Joseph Campbell, *Pathways to bliss : mythology and personal transformation*, edited and with a foreword by David Kudler, first printing, Novato, CA : New World Library, 2004, 194 p., p. 94.

²⁴⁰ Nous faisons plus spécifiquement référence au contexte québécois.

supposer que le sens « local » du symbole religieux s'est épuisé et que les symboles chrétiens ont ainsi perdu de leur valeur pour plusieurs de nos contemporains.

Selon Joseph Campbell, ce phénomène peut être attribué au fait que la religion dont nous avons hérité a trop insisté sur l'aspect concret et historique des symboles afin de faire ressortir leur valeur doctrinale. Mais une fois que nous confrontons ces récits dits « historiques » à la science, nous sombrons dans la confusion et perdons le sens profond du symbole. Il écrit :

"I think one the great calamities of contemporary life is that the religions that we have inherited have insisted on the concrete historicity of their symbols. The Virgin Birth, for example, or the ascension into heaven - these are symbols that are found in the mythologies of the world. Their primary reference must be to the psyche from which they have come. They speak to us of something in ourselves. They cannot primarily refer to historical events... The image of the Virgin Birth; what does it refer to? A historical, biological problem? Or is it a psychological, spiritual metaphor²⁴¹?"

Ceci n'enlève rien au pouvoir spirituel inhérent aux symboles chrétiens qui pourraient selon nous être valorisés de nouveau par une compréhension archétypique et universelle²⁴². C'est pourquoi, notre présente recherche vise à prendre contact avec le sens universel du symbole chrétien par le biais de la psychologie et par un cheminement d'intégration du symbole religieux afin de dépasser le sens « local » pour y puiser un sens spirituel qui puisse personnellement nous interpeller.

²⁴¹ Joseph Campbell, *Pathways to bliss : mythology and personal transformation*, op. cit., p. 88.

²⁴² Dans ce même ordre d'idées, James P. Henry affirme que lorsque le mythe religieux d'une société ou civilisation perd de sa vitalité, de nouveaux symboles ou de nouvelles manières de comprendre le symbole vont surgir. James P. Henry, M.D., Ph.D., professeur en psychiatrie à *Loma Linda University*, auteur du livre *Instincts, archetypes and symbols : an approach to the physiology of religious experience*, Dayton, OH : College Press, 1992, 299 p., p. 149.

Une approche archétypale du symbole religieux implique que nous regardions le symbole religieux au-delà de ses significations codifiées. Par exemple, dans une étude iconographique²⁴³, on cherche surtout à comprendre la signification symbolique selon la signification fournie par la Tradition. Si par exemple, nous voulons connaître le sens attribué au lys ou à la colombe dans une illustration de l'*Annonciation*, on pourra consulter un ouvrage spécialisé sur les symboles chrétiens²⁴⁴. Et si nous cherchons à mieux comprendre pourquoi, dans une peinture de l'*Annonciation* un peintre a choisi de représenter Marie debout près de son lit tandis que dans une autre peinture, elle est illustrée à genoux, dans une église, nous pourrions consulter des ouvrages d'histoire de l'art religieux²⁴⁵. Mais en abordant l'image ou le texte biblique dans sa dimension archétypale, on devra mettre de côté ces détails pour tendre vers les motifs récurrents de la scène, à savoir la présence d'un personnage féminin qui est interpellé par un personnage angélique. À titre d'exemple, les trois images suivantes montrent des variantes illustratives de la scène de l'*Annonciation* :

²⁴³ Du mot grec *eikon*, signifiant image, l'iconographie est l'étude et l'identification de l'image. Dans Gertrude Grace Sill, *A handbook of symbols in Christian art*, first Touchstone edition, New York : Touchstone, 1996 (c1975), 241 p.

²⁴⁴ Par exemple dans Gertrude Grace Sill, *A handbook of symbols in Christian art*, *op. cit.*

²⁴⁵ Un exemple d'ouvrage concerné par ce type d'étude : Sœur Wendy Beckett et Patricia Wright, *Histoire de la peinture, découvrir et comprendre les peintres et leurs œuvres, de Giotto à nos jours*, traduction-adaptation : Daniel Alibert-Kouragine et Gisèle Pierson, s.l. : Flammarion, 1995 (c1994), 400 p.



Figure 2 – L'Annonciation
(Fra Angelico)



Figure 3 – L'Annonciation
(Orazio Gentileschi)



Figure 4 – L'Annonciation (James
Tissot)

Ci-haut à gauche, l'*Annonciation* de Fra Angelico (15^e siècle)²⁴⁶. À droite la même scène vue par Orazio Gentileschi (17^e siècle)²⁴⁷. En bas, une illustration de James Tissot (19^e siècle)²⁴⁸. Ainsi, malgré les différences d'époque, de style et de manière de mettre

²⁴⁶ Fra Angelico, l'*Annonciation*, fresque, Florence : Convento di San Marco, ca 1440-1441. In : Emil Kren, *Web Gallery of Art*, [en ligne], disponible sur internet : <<http://www.wga.hu>>. Consulté le 15 mars 2008.

²⁴⁷ Orazio Gentileschi, l'*Annonciation*, huile sur toile, Turin : Galleria Sabauda. In : Emil Kren, *Web Gallery of Art*, [en ligne], disponible sur internet : <<http://www.wga.hu>>. Consulté le 15 mars 2008.

²⁴⁸ James Tissot, l'*Annonciation*, huile sur toile, Brooklyn : Museum of Art, ca 1894-1895. In : *Annonciation*, Paris : Phaidon, 2000, 242 p., p. 215.

en scène les personnages, nous pouvons toujours reconnaître la scène, par sa constance archétypale, à savoir la mise en scène d'un personnage féminin qui entre en contact avec un ange.

Au niveau archétypal, le questionnement entourant la scène sera d'un ordre existentiel et pourrait être formulé comme suit : que symbolise cette image dans l'expérience spirituelle²⁴⁹ ? Pour répondre à cette question, nous devons aborder le texte ou l'image selon une perspective transhistorique. Ce qui implique le fait de percevoir l'image ou le texte comme un reflet symbolique d'une réalité intérieure, spirituelle, valable en tout temps et tout lieu plutôt que le récit d'un fait ou événement extérieur qui aurait eu lieu dans un ailleurs temporel²⁵⁰. C'est ainsi qu'une telle perspective pourrait favoriser une compréhension des symboles chrétiens dans leur dimension universelle, « transculturelle » et en tant qu'expérience spirituelle type du processus du devenir Soi. Cette perspective permet de raviver et de réinvestir le symbole dans une compréhension renouvelée qui pourra davantage rejoindre l'expérience spirituelle de chacun. Comme l'affirme Joseph Campbell :

“We have to reactivate the symbol, to bring it back to life, and to find what it means, to relate it to ourselves in some way or another. Et il ajoute : “Looking

²⁴⁹ Nous pourrions également formuler la question comme l'a fait Drewermann : « Que signifient ces images en elles-mêmes ? » (Eugen Drewermann, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ : une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer, Paris : Seuil, 1997 (c1992), 301 p., coll. « Points » ; « Essais » ; 355, p. 36.)

²⁵⁰ À cet effet, soulignons que l'*Annonciation* est l'une des scènes bibliques les plus illustrées par les peintres de différentes époques et une observation de toute la variété des interprétations de cette scène au cours des siècles avantage particulièrement une lecture archétypale, transhistorique et expérientielle de la scène.

*at the symbol in terms of its universal meaning rather than its local, specific reference takes you down the path to self-discovery and illumination*²⁵¹. ”

Dans le même ordre d'idées, Edinger écrit :

*“The events of the Bible, although presented as history, psychologically understood are archetypal images [...]. As we read these stories with openness to their unconscious reverberations we recognize them to be relevant to our own most private experience*²⁵². ”

Les symboles chrétiens que représentent les scènes du récit de Jésus seront ainsi étudiés dans leur dimension archétypale au cours de la deuxième partie.

3.2 Symbole, mythe-récit et processus du devenir Soi

Dans cette section, il sera question du sens et de la fonction du mythe, de la dimension mythique des récits bibliques et du lien que nous établissons entre le récit mythique ou mythe-récit et le processus du devenir Soi.

²⁵¹ Joseph Campbell, *Pathways to Bliss : mythology and personal transformation*, op. cit., p. 94 et 96.

²⁵² Edward F. Edinger, *The Bible and the psyche : individuation symbolism in the Old Testament*, Toronto : Inner City books, 1986, 172 p., p. 13.

3.2.1 Mythe, mythe-récit et récit biblique

Le mot mythe, du mot grec « *mythos* » désigne une narration, une histoire, en rapport avec « l'action des dieux²⁵³ ». Dans l'usage courant, le terme « mythe » est fréquemment employé de manière péjorative pour désigner ce qui est fictionnel ou faux. Pourtant, nous dit Marc Girard, « le mythe bien compris correspond à peu près à ce qu'il y a de plus vrai et de plus profond dans la vie et l'expérience humaine²⁵⁴ ». Le mythe se caractérise par sa dimension symbolique, fantaisiste et non historique. Il traduit des vérités éternelles qui mettent en scène un univers archétypique reflétant la présence de modèles psychiques qui sont constants chez l'être humain à travers les âges. Le récit mythique a donc un caractère archétypique et transhistorique. Sa structure et son contenu traversent le temps parce qu'il appartient à « un ordre de réalité plus profond²⁵⁵ ».

Les récits mythiques ou mythes-récits²⁵⁶, se caractérisent par un enchaînement de symboles formant un tout, une narration cohérente qui inclut la dramatisation d'un mystère, « d'une réalité qui nous dépasse²⁵⁷ » et qui raconte toujours le processus par lequel l'être participe à une histoire plus vaste. Ils traduisent ainsi, de manière imagée, le déploiement de l'expérience humaine sous l'horizon d'un sens et d'une réalité ultime.

²⁵³ Eugen Drewermann, *Psychanalyse et exégèse*, tome 1, « La vérité des formes : rêves, mythes, contes, sagas et légendes », *op. cit.*, p. 66.

²⁵⁴ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », *op. cit.*, p. 73.

²⁵⁵ Marc Girard, *ibid.*, p. 75.

²⁵⁶ Nous retrouvons cette expression dans Marc Girard, *ibid.*, p. 73.

²⁵⁷ Marc Girard, *ibid.*, p. 73.

Les récits mythiques ou mythes-récits de par leur structure, reproduisent de manière symbolique l'instinct humain du devenir Soi²⁵⁸ et peuvent ainsi traduire les enjeux de ce processus. Eugen Drewermann écrit :

« Si divers que puissent être les thèmes des mythes [...], ils n'en tournent pas moins constamment autour d'une seule et même problématique fondamentale : comment un homme devient lui-même, ou quelles sont les forces qui l'en empêchent²⁵⁹. »

Les récits bibliques ont une dimension mythique parce qu'ils comportent des éléments symboliques, archétypiques et atemporels. À ce propos, Marc Girard écrit : « Dire que certains événements de l'histoire biblique sont « transhistoriques », c'est affirmer du même coup qu'ils ont une portée « mythique²⁶⁰ ». Ils réalisent « le tour de force d'allier mythe et histoire²⁶¹ ». Comme l'explique Marc Girard : « Ces faits sont tellement fondamentaux (et fondateurs) qu'ils appartiennent désormais à un autre ordre de réalité plus profond, plus subtil, plus transcendant²⁶². »

Étant donnée la dimension atemporelle et mythique des récits bibliques, une recherche de compréhension strictement rationnelle et logique entrave une lecture symbolique du texte. À titre d'exemple, ce qui frappe la conscience à la lecture du récit de

²⁵⁸ Cet aspect fut abordé au chapitre 2, à la section 2.4.4 Le devenir Soi dans l'expression artistique et religieuse.

²⁵⁹ Eugen Drewermann, *Psychanalyse et exégèse*, tome 1, « La vérité des formes : rêves, mythes, contes, sagas et légendes », traduit de l'allemand par Denis Trierweiler, Paris : Seuil, 2000, 419 p., p. 256.

²⁶⁰ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », *op. cit.*, p. 79.

²⁶¹ Marc Girard, *ibid.*, p. 78.

²⁶² Marc Girard, *ibid.*, p. 78.

l'Annonciation est la mise en scène d'une réalité qui dépasse la logique et les lois humaines connues, à savoir, une communication avec un ange et une conception miraculeuse. Pour apprécier ce type de récit, il faut alors se laisser émouvoir et interpeller autrement qu'avec sa raison sans quoi, nous nous coupons de la réalité intérieure et spirituelle du texte. C'est donc dire que lorsque nous nous acharnons à vouloir comprendre logiquement, scientifiquement et historiquement *l'Annonciation*, nous nous coupons de la vérité spirituelle inhérente au récit. C'est pourtant grâce à cette dimension symbolique et mythique que ce récit véhicule un sens spirituel.

3.2.2 Le mythique et le rationnel

Le mythe, en tant qu'histoire ou narration, n'est pas le produit d'une opération mentale volontaire ou une sorte d'invention humaine consciemment fabriquée. Selon Jung, le mythe est un produit d'images spontanées issues de l'inconscient collectif. Il est la résultante d'un phénomène naturel et universel qui provient de la psyché humaine. L'esprit scientifique a tendance à associer le mythe à l'invraisemblable, à des histoires fantastiques, mais pour les primitifs, il était une activité spontanée de la conscience qui traduisait leur expérience de la réalité sous forme de rêves, visions, fantaisies et rituels.

L'impulsion vers l'expression mythique, de laquelle découle l'expression religieuse, était très présente chez les peuples primitifs et elle existe encore chez l'homme moderne, même si en général on tend à nier ce phénomène. Depuis le siècle dernier en particulier, la plus grande place qu'a occupé l'esprit scientifique a contribué à générer un écart plus

grand entre le mythique et le scientifique. Même si la science s'est substituée au mythique et par le fait même au religieux, cela n'implique pas que nous devions rejeter le mythique puisque l'être humain a besoin de mythe pour construire sa conception du monde afin d'équilibrer l'inconscient (d'où jaillit le symbolique et le mythique) et le conscient (la pensée rationnelle et scientifique).

Pour Slusser, la pensée mythique constitue le fondement d'autres formes de pensées, incluant la méthode scientifique²⁶³. Il considère que l'humain moderne en est venu à tellement valoriser la pensée scientifique, qu'il ne sait pas que la pensée mythique peut être une manière de connaître et découvrir le monde. Il écrit : *"We are so alienated from the mythic way of knowing that we do not even consider it a way of knowing"*²⁶⁴. " Pourtant, dit-il, dans le mot mythologie, il y a à la fois le mot *mythos* qui renvoie au pouvoir de l'image, du symbolique, et cet aspect relève du domaine du religieux mais il y a aussi le terme *logos*, qui renvoie à l'aspect rationnel, logique et qui appartient à l'esprit scientifique. Ces deux pôles sont donc nécessaires à une saisie plus globale du monde.

Dans le même ordre d'idée, pour Jung, la perte de l'intérêt pour le religieux est corollaire de la prédominance du rationnel sur le symbolique et le mythique, ce qui ultimement entraîne au désordre psychique et à la perte du sens spirituel de l'existence. Il affirme que les images religieuses et les textes bibliques nous invitent à croire ou à

²⁶³ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 6. Il dit également que la plus ancienne et profonde manière d'être conscient est la manière symbolique et mythique (*Ibid.*, p. 5).

²⁶⁴ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 6.

avoir la foi tandis que la vie courante et les développements de la science nous engagent dans le processus inverse. C'est pourquoi dit-il, les images de la religion ont cessé d'émouvoir la conscience et que la survalorisation de l'esprit scientifique tend à repousser tout ce qui relève de l'univers mythique et religieux. Ce phénomène pose le problème de la transmission du religieux où les objets de la foi sont alors regardés comme des choses étrangères à notre mode de vie et souvent perçues comme l'envers de la réalité quotidienne. Jung écrit :

« Ce n'était pas le cas dans les siècles précédents, avec leurs connaissances beaucoup plus réduites de la nature. Aucun *sacrificium intellectus* n'était requis pour croire aux miracles, et le récit de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection du Sauveur pouvait encore passer pour de la biographie. Tout ceci a radicalement changé dans les temps récents sous l'influence pressante du rationalisme scientifique, et l'aversion des jeunes générations pour la mythologie paraît une conséquence naturelle de ces prémisses : on est las de devoir tant s'efforcer de croire, car on ne peut plus être naturellement convaincu par l'objet de la foi. La doctrine de la Trinité, de la nature divine du Sauveur, de l'incarnation par le Saint-Esprit, les miracles du Christ et sa Résurrection n'engagent plus à la foi, mais au doute. [...] Le « message du Christ crucifié et ressuscité » n'est plus du tout compris mais tout au plus ressenti comme un enseignement de morale bien-pensante, auquel on veut bien reconnaître quelque utilité²⁶⁵. »

Dans cette perspective, on comprend pourquoi dès le milieu du siècle dernier, les objets de la foi ont cessé de constituer un point de repère majeur pour donner sens à l'existence. Pourtant affirme Campbell, l'être humain a besoin du mythe pour pouvoir donner sens à sa vie car le mythe sert de modèle pour prendre en compte la dimension transcendante de la vie. Il écrit :

²⁶⁵ C. G. Jung, *Le divin dans l'homme : lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave*, Paris : Albin Michel, 1999, 527 p., p. 369.

“These deities in myths serve as models, give our life roles, so long as you understand their reference to the foot in the transcendent. The Christian idea of Imitatio Christi - what does it mean - that you should go out and get yourself crucified ? Nothing of the kind. It means to live with one foot in the transcendent, as God²⁶⁶. ”

Campbell affirme également que lorsque la personne a une déité comme modèle, sa vie devient transparente au transcendant et sa vie est vécue non pas au nom du succès mais au nom de cette transcendance :

“Now, when you have a deity as your model, your life becomes transparent to the transcendent, so far as you realize the inspiration of that god. This means living, not in the name of success of achievement in the world, but rather in the name of transcendence, letting the energy come through²⁶⁷. ”

Ainsi, comment valoriser le religieux, le mythique, sans pour autant oblitérer le scientifique, le rationnel ? Puisqu’une démarche spirituelle consiste à réaliser l’unité, l’intégration des contraires, cela impliquerait de prendre en compte la dimension numineuse de la psyché²⁶⁸, les phénomènes psychiques autres que rationnels (le symbolique et le mythique) et de chercher à mieux les comprendre plutôt que de les discréditer. Aussi, le fait d’observer le récit biblique de Jésus non comme un enchaînement de faits extérieurs mais comme reflet du déploiement complexe de la vie

²⁶⁶ Joseph Campbell, *Pathways to bliss : mythology and personal transformation*, op. cit., p. xxii.

²⁶⁷ Joseph Campbell, *ibid.*, p. xviii.

²⁶⁸ Par aspects numineux de la psyché, nous signifions les expériences en lien avec le langage symbolique et spirituel de la psyché. Ces expériences psychiques et spirituelles ont été dévalorisées à partir du siècle des lumières avec la montée du rationalisme scientifique. Au 19^e et 20^e siècle, elles furent également traitées avec méfiance avec la montée d’un humanisme athée et de la psychanalyse freudienne. On retrouve également dans l’église une attitude de méfiance à l’égard des expériences de type mystique. Voir à ce propos les chapitres 4 et 6 du livre de Louis Roy, *Le sentiment de transcendance, expérience de Dieu ?* Paris : Cerf, 2000, 136 p., qui traite cette question.

psychique en lien avec le devenir Soi pourrait également contribuer à cette démarche intégrative. C'est pourquoi nous voulons observer le récit de Jésus en tant que mythe-récit, c'est-à-dire en tant que déploiement du processus du devenir Soi.

3.2.3 Structure des récits mythiques et développement psychique

Selon la psychologie analytique, les contenus mythiques prennent source dans la projection de la structure psychique innée et c'est pourquoi, en étudiant le mythe, nous pouvons retracer la structure et le développement psychique.

En se basant sur la psychologie analytique de Jung, Erich Neumann, dans *The origins and history of consciousness*²⁶⁹, a étudié les motifs mythiques et leur lien avec les stades du développement psychique. Il constate que chaque étape de développement humain est en lien avec un ou plusieurs archétypes qu'il est possible de retracer dans les figures et thèmes mythiques. La structure mythique reproduit ainsi les stades principaux du développement psychique, à savoir l'état d'unité première, suivi du développement du moi jusqu'à l'atteinte du retour à l'unité au centre psychique. Dans les récits mythiques, le déroulement narratif en lien avec les différentes épreuves vécues par le héros exprime ce processus de séparation initiale du centre psychique et les luttes pour le développement de la conscience où les épreuves du héros constituent les étapes que le moi doit franchir pour incarner davantage le Soi, autrement dit, parvenir à la réalisation

²⁶⁹ Erich Neumann, *The origins and history of consciousness*, with a foreword by C.G. Jung ; translated from the German by R.F.C. Hull, eleventh paperback printing and first printing for the Mythos series, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1995 (c1954), xxiv ; 493 p., coll. « *Mythos* », p. xvi.

complète de l'être. L'aventure mythologique du héros suit ainsi « un itinéraire type qui est une amplification de la formule exprimée dans les rites de passage : séparation-initiation-retour²⁷⁰ ». Aussi, pour Joseph Campbell, tous les récits mythiques comportent cette structure archétypale, relatant un processus de déploiement héroïque qui débute par un appel initial conduisant le héros à quitter ses horizons familiers (séparation) pour entrer dans une aventure initiatrice dans laquelle il devra traverser diverses épreuves (initiation) d'où il sortira vainqueur pour revenir à son lieu d'origine transformé par son expérience (retour). Il s'agit d'un itinéraire qui peut se retracer dans le récit de Jésus à partir de son incarnation jusqu'à sa résurrection puis son ascension dans les cieux et qui est manifeste dans cet extrait : « *Je suis sorti d'auprès du Père et venu dans le monde. À présent je quitte le monde et je vais vers le Père*²⁷¹. » C'est en ce sens que nous voulons, dans la seconde partie de la recherche, approfondir la corrélation entre la structure des récits héroïques et mythiques, les étapes du processus du devenir Soi et le mythe-récit de Jésus.

3.3 Mythe chrétien et processus du devenir Soi

Dans cette section, nous expliciterons d'abord ce qu'est le mythe chrétien pour ensuite le mettre en parallèle avec la question du devenir Soi, autrement dit comment le mythe-récit de Jésus peut refléter l'instinct humain de réalisation du Soi dont a parlé Jung.

²⁷⁰ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, traduit de l'américain par H. Crès, Paris : Robert Laffont, 1977, 369 p., p. 36.

²⁷¹ Jn 16, 28.

Ensuite, nous verrons les implications que suppose le fait d'avoir une vie mythique ou d'entreprendre le chemin mythique du héros que la Tradition nomme l'imitation de Jésus-Christ. Nous terminerons avec un aperçu de l'usage du mythe-récit de Jésus pour la croissance spirituelle.

3.3.1 Esquisse du mythe chrétien

D'abord, soulignons à nouveau le fait que le mythe-récit est un récit symbolique qui met en scène ou qui décrit narrativement une réalité supérieure, transcendante et qui peut expliciter le sens ultime des phénomènes du monde et leur raison d'être. Selon une perspective religieuse, le mythe-récit fournit un sens spirituel à l'existence. Dans sa dimension mythique, le récit de la vie de Jésus-Christ raconte l'histoire de Dieu qui s'incarne dans le monde afin de le sauver. Nous retrouvons l'essentiel de ce mythe dans le *Credo*. Dieu, le Père céleste Tout-puissant et créateur de l'univers, envoie son fils sur Terre. Conçu de l'esprit Saint, il naît de la vierge Marie, il meurt crucifié, il descend aux enfers mais le troisième jour, il ressuscite, il monte aux cieux pour retourner vers Dieu. Depuis deux millénaires en Occident, ce mythe religieux a constitué un modèle pour entrevoir le sens transcendant de la vie humaine où le parcours de vie de Jésus figure comme promesse pour atteindre dans l'après-vie le paradis, l'état d'unité à Dieu où souffrances et difficultés sont abolies. La vie de Jésus est en ce sens un modèle qui décrit un processus d'auto-transcendance conduisant à un dépassement de l'état humain initial vers un état céleste et divin. Autrement dit, le *Credo* parle aussi de la possibilité humaine de transcendance et de développement total de l'être au-delà de ce qui est

humainement connu. Même si la tradition chrétienne a plutôt mis l'accent sur le Dieu incarné qui sauve lorsque l'on croit en lui, l'histoire de ce Dieu est aussi celle d'un homme qui a dépassé sa condition humaine et dont le parcours de vie sert de modèle spirituel depuis environ deux mille ans. Ainsi, au niveau plus expérientiel et psychologique, le mythe chrétien raconte symboliquement le processus d'individuation et il peut donc donner des indications au chercheur spirituel qui veut découvrir le sens de sa vie et suivre le chemin de l'auto-transcendance. Gerald Slusser adopte cette perspective symbolique lorsqu'il affirme que la vie de Jésus représente le développement complet de l'individu. Il écrit :

"[...] the Hero myth as exemplified in Jesus is that it represents our own individual development; that is, its symbols are those of our psyches. [...] the Hero is the archetypal forerunner of humanity in general, but the particular form that the Hero story has taken in the West is exemplified in the story of Jesus²⁷²."

Pour Jung, le fait que le modèle Jésus a persisté au cours des siècles provient de la dimension archétypique de son récit de vie. Il écrit :

« Le Christ vécut une vie concrète, personnelle et unique, mais qui en même temps possède dans ses traits essentiels, un caractère d'archétype. Ce caractère sera reconnu grâce aux multiples relations existant entre les détails biographiques et les motifs mythiques les plus répandus. [...] Dans les Évangiles eux-mêmes, les récits de faits réels, les légendes et le mythe sont entretissés, constituant un tout qui donne justement aux Évangiles leur sens ; tout qui perd immédiatement son caractère de totalité, dès que l'on tente de séparer, au moyen du scalpel de la critique, l'individuel de l'archétypique. La vie du Christ n'est pas une exception, en ce sens que plusieurs autres grandes figures de l'Histoire ont réalisé plus ou moins nettement l'archétype de la vie héroïque,

²⁷² Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 49.

avec ses péripéties caractéristiques. L'homme de tous les jours lui aussi, réalise dans sa vie, de manière inconsciente, des formes archétypiques²⁷³. »

Pour Jung donc, le parcours de vie de Jésus correspond à un modèle archétypique inscrit dans la psyché humaine et ce modèle du héros mythique se retrouve également dans d'autres récits de dieux plus anciens²⁷⁴. C'est ainsi que nous retrouvons des similitudes biographiques ou événementielles entre la vie du Christ et celles du Bouddha, de Krishna et d'Horus²⁷⁵. Aussi, dans l'histoire du dieu Mithra, qui précède d'environ six-cents ans la venue du Christ et qui était l'une des plus répandues avant l'ère chrétienne, on raconte l'histoire d'un homme-dieu, considéré comme un sauveur et qui était né d'une vierge²⁷⁶. Ainsi, dans les récits de ces différents héros divins, nous retrouvons toujours le motif de la naissance miraculeuse²⁷⁷, de leur vie hors du commun et de leur atteinte de l'immortalité. Plusieurs aspects de la vie de Jésus rejoignent des motifs ou

²⁷³ C. G. Jung, *Psychologie et religion*, traduit de l'allemand par Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Paris : Buchet / Chastel, 1996 (c1958), 218 p., p. 175-176.

²⁷⁴ Par exemple, Apollon en Grèce, Bouddha et Krishna en Inde, Osiris en Égypte, Odin en Scandinavie, Quetzalcoatl au Mexique, Thor en Gaule, Mithra en Perse, etc.

²⁷⁵ Par exemple, le Bouddha naît de manière miraculeuse (*Bouddhisme*, sous la direction de Kevin Trainor, Köln : Taschen, 2007 (c2001 et 2004), 256 p., coll. « Histoire universelle », p. 24) ; Krishna monte au ciel après avoir accompli son œuvre (Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris : L'archipel, 2005, 958 p., s.v. Krishna, p. 524) ; Horus naît de manière miraculeuse. (*Encyclopédie des symboles*, édition française établie sous la direction de Michel Cazenave ; traduit de l'allemand par Françoise Périgaut, Gisèle Marie et Alexandra Tondat ; textes complémentaires et réaménagement des articles : Michel Cazenave, avec la collaboration de Pascale Lismonde, édition 6, Paris : Librairie générale française, 2004 (c1996), 818 p., coll. « La pochothèque » ; le livre de poche., s.v. Isis, p. 325.)

²⁷⁶ Voir John M. Robertson, *Pagan Christs : studies in comparative hierology*, second edition, revised and expanded, London : Watts & Co., 1911, 456 p., p. 321. Eugen Drewermann mentionne également l'analogie avec la naissance d'Osiris. Voir Eugen Drewermann, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ : une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, op. cit., note 17, p. 283.

²⁷⁷ Les auteurs de récits héroïques « ont toujours tendance à doter les héros de pouvoirs extraordinaires dès le moment de leur naissance, ou même dès l'instant de leur conception. La vie tout entière du héros est présentée comme une succession spectaculaire d'événements merveilleux et elle atteint son point culminant dans la grande aventure qui forme la partie centrale du récit ». (Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 254.)

thèmes mythiques existant avant sa venue et qui se retrouvent sous différentes formes dans d'autres cultures et religions²⁷⁸.

Aussi, chez les peuples primitifs, on effectuait des rituels du solstice d'hiver pour célébrer la naissance du soleil qui était vénéré comme un dieu. La naissance de Jésus est associée selon la Tradition à cette même période de l'année où jadis on célébrait la naissance du soleil. Slusser écrit :

*"[...] the beginning of the Christian year coincides with the period when humans, from time immemorial, have celebrated the birth of the sun. This, symbolically, is the midnight of the year, and according to tradition, that is, mythic legend, Jesus was born at midnight on the winter solstice"*²⁷⁹.

Au niveau psychologique, la célébration de la naissance du soleil, de même que celle d'une divinité, symbolise la venue de la lumière dans les ténèbres de l'inconscience. Ainsi, à travers le temps, les époques et les cultures, la constance de l'aspiration humaine au devenir Soi est manifeste dans l'expression culturelle et religieuse. Ces différentes constantes rejoignent le besoin profond d'auto-transcendance précédemment identifié comme étant inhérent à la psyché et qui se traduit par la projection extérieure d'un modèle ou d'un idéal représenté par une déité.

²⁷⁸ Eugen Drewermann cite l'analogie entre la scène de la *Nativité* et la naissance du dieu guérisseur Asclépios. Dans Eugen Drewermann, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ : une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, op. cit., p. 139 et p. 147.

²⁷⁹ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 56.

3.3.2 Le passage du mythe collectif au mythe-récit personnel

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, le mythe religieux collectif, partagé par plusieurs en Occident, est le mythe chrétien. Un mythe religieux sert de toile de fond à l'élaboration d'une culture et d'une orientation sociétale. Il conditionne, en quelque sorte, la vision du monde de cette collectivité. Le mythe religieux peut constituer un modèle structurant pour l'individu mais il peut parfois constituer une entrave à son développement s'il est vécu de manière superficielle, c'est-à-dire comme une croyance à laquelle on adhère parce qu'elle est rassurante et qu'elle fait partie de l'ensemble de la vision du monde de la collectivité. Vécue de cette façon, le mythe religieux parvient tout au plus à encadrer l'individu dans la collectivité. Mais le développement complet, spirituel, de l'individu requiert davantage, à savoir, le fait de vivre et d'incarner son propre mythe-récit personnel. Vivre un système symbolique et mythique, c'est avoir fait l'acquisition d'une certaine connaissance du mythe collectif. Toutefois, affirme Slusser, cela constitue seulement un premier niveau d'apprentissage. Aller plus loin dans la démarche spirituelle implique une recherche de sens de sa vie en lien avec le « Qui suis-je ? » et de dépasser le premier niveau d'apprentissage fourni par le mythe collectif pour le saisir de l'intérieur afin qu'il serve ensuite au déploiement de son propre mythe-récit personnel. Lorsque la personne a bien intégré les valeurs appartenant au social et au religieux, elle peut sortir de l'imitation extérieure pour entrer dans le processus intérieur de l'expérience du religieux et c'est à ce moment qu'elle construit peu à peu le mythe-récit qui la caractérise.

Vivre le mythe qui correspond à sa particularité individuelle, c'est faire le passage d'une expérience conditionnée à une expérience créatrice de la réalité où l'imitation extérieure est transcendée pour laisser place au déploiement du mythe-récit personnel. Le cheminement de vie de Jésus illustre bien cette expérience du passage du mythe collectif au mythe-récit personnel. Jésus connaissait bien le judaïsme, la Loi et les Écritures, par ailleurs, il ne s'est pas contenté de reproduire les valeurs religieuses de son époque. En demeurant fidèle à ce qu'il ressentait être vrai et juste, il a incarné son unique mythe-récit, et cela malgré les fortes oppositions des autorités de son époque, ce qui lui coûta la vie mais lui valut aussi la résurrection. Le processus d'individuation implique donc une nécessaire différenciation ou distanciation du collectif pour que puisse se déployer le mythe-récit personnel. Un exemple de cette distanciation de la cellule familiale est manifeste dans les propos de Jésus lorsqu'il affirme : « *Qui est ma mère et qui sont mes frères*²⁸⁰? » et « *N'appellez personne votre « Père » sur la terre : car vous n'en avez qu'un, le Père céleste*²⁸¹. » D'autres exemples de cette attitude de distanciation sont présentés dans des passages où Jésus confronte sa pensée à celle de l'autorité²⁸², en particulier lorsqu'il se retrouve devant le Sanhédrin²⁸³. Dans ces passages bibliques, Jésus démontre l'autonomie qu'il a acquise face à l'autorité en demeurant authentique et vrai dans ses propos et cela, malgré la menace d'être condamné. Certes, cela requiert une forme d'héroïsme intérieur car la peur d'être rejeté par les autres est un phénomène

²⁸⁰ Mt 12, 48.

²⁸¹ Mt 23, 9.

²⁸² Voir Mt 23, 1-36. Dans ce passage, Jésus reproche l'attitude des Pharisiens.

²⁸³ Mc 14, 61-63.

bien naturel et spontané chez l'humain qui le pousse à demeurer dans une attitude de *statu quo* ou de soumission face aux autorités.

Ainsi, la caractéristique principale du héros est qu'il entreprend le processus de se défaire des conditionnements de la conscience collective afin d'incarner ce qu'il est vraiment. En ce sens, le héros n'est jamais un produit du collectif. Il dépasse les manières habituelles de penser, d'être et d'agir et incarne ainsi sa particularité individuelle. Selon Slusser, tout progrès spirituel au niveau social se manifeste d'abord par un individu qui se distingue du collectif pour assumer sa différence et oser l'exploration de nouvelles avenues. Il écrit :

“Any advance in spirituality begins with an individual, one who is conscious of isolation from the collective beliefs, one who dares to find a new pathway to unknown territory. Classically, these figures are religious Heroes, such as Abraham, Moses, Ruth, Buddha, Jesus, and Mohammed, to name only a few²⁸⁴. ”

La croissance spirituelle et le devenir Soi supposent donc que le moi dépasse l'attitude sociale du *statu quo* et parfois aussi des conventions sociales²⁸⁵, non par simple extravagance ou caprice personnel mais parce que le développement du Soi est corollaire de ce type d'expérience de distanciation du collectif. Par ailleurs, le processus de différenciation est généralement mal accueilli par l'ensemble d'une société parce qu'il représente potentiellement une menace de changement. Slusser écrit : *“Thus, the Hero is most likely to be perceived as a breaker of the law, an enemy of law and order,*

²⁸⁴ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 42.

²⁸⁵ Par exemple, lorsque Jésus effectue une guérison le jour du Sabbat. (Mt 12, 9-14.)

*a disturber of status quo, a cultural rebel, and an immoral person*²⁸⁶.” Telle fut l’expérience de Jésus lorsqu’il se confronta aux autorités juives de son époque et que ces mêmes autorités allèrent jusqu’à le condamner puisqu’il représentait un potentiel danger de transformation de mentalités. Jésus est conscient de ce phénomène lorsqu’il affirme :

« N’allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l’homme à son père, la fille à sa mère, et la bru à sa belle-mère. On aura pour ennemis les gens de sa famille²⁸⁷. » Et : « Si le monde vous hait, sachez que moi, il m’a pris en haine avant vous²⁸⁸. »

Mais, affirme Slusser, lorsque le héros acquiert peu à peu une certaine validation au plan social, il crée des tensions culturelles d’où émergent de nouvelles formes de croyance, c’est-à-dire un nouveau mythe collectif. L’individu devient ainsi un héros en vivant un *pattern* archétypique reconnu inconsciemment par ceux et celles qui le suivent. Slusser écrit : “*Through the Hero, people are brought into contact with the foundations of humanity in the depths of the psyche. This contact is always a numinous experience, hence the religious nature of Heroes*²⁸⁹.” L’originalité du héros n’est donc pas le produit du moi avide de reconnaissance des autres. La distanciation critique du collectif ou des conventions provient d’une nécessité intérieure plutôt que d’une simple aspiration du moi pour se distinguer des autres. La différenciation du monde a pour

²⁸⁶ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 142.

²⁸⁷ Mt 10, 34-36.

²⁸⁸ Jn 15, 18.

²⁸⁹ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 43.

fonction de mieux s'y intégrer afin d'éventuellement donner aux autres les fruits du développement intérieur.

C'est dire que le développement spirituel, qui vise le retour à l'unité psychique, implique un cheminement de connaissance et de transformation de soi qui permettra la création du mythe-récit personnel qui se réalisera peu à peu par un travail de prise en compte des aspects inconscients de soi. Slusser écrit : *"The cure for the split psyche is not a return to traditional values and beliefs but the faithful following of the lure of the contrasexual aspect of psyche into the depths"*²⁹⁰. C'est la raison pour laquelle l'archétype du héros, en tant que représentant du sujet en processus de plus grande conscientisation de lui-même et du monde, comporte toujours un aspect subversif, révolutionnaire. Slusser affirme aussi que ceux et celles qui suivent le chemin du Héros (ou processus d'individuation), se donnent l'opportunité d'atteindre l'état d'unité avec le divin :

*"The purpose and goal of human history is the unfolding of human consciousness to its acme, which is the realization of oneness with the Ultimate Whole of the universe - that which religions call God. The Hero myth of Jesus is the story of one who lived out that process to its goal and thereby was a prototype for humanity. [...] Those who follow the Hero way to its culmination will also realize their oneness with the Ultimate Whole, not as a principle, a fact to be believed, but as an existential experience, a person's true identity"*²⁹¹.

Le récit de la vie de Jésus n'aurait pas atteint le statut de mythe-récit si Jésus était demeuré simplement fils de charpentier ou s'il n'avait pas tenu compte de son appel

²⁹⁰ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 142.

²⁹¹ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 148.

intérieur qui le conduisit sur la route de son baptême initiatique. Le thème central de ce mythe-récit est celui du sauveur : un homme prend sur lui le projet de sauver le monde. L'image centrale du récit et qui symbolise ce projet est celle d'un homme cloué sur une croix. La croix de Jésus est donc représentative de son unique destin et elle est au cœur de son mythe-récit de vie. Mais pour la personne qui l'observe deux mille ans plus tard, cette croix acquiert un sens profond si elle s'incarne dans la compréhension et l'actualisation de sa propre réalité expérientielle et lorsqu'elle génère en elle une émotion autant qu'une motion, vécue comme un appel et une prise en charge de son propre destin unique, son propre mythe-récit. Comme nous l'avons affirmé au premier chapitre, le symbolisme de la croix devient une expérience vécue lorsque la personne intègre de plus en plus la conscience du transcendant et qu'elle l'incarne dans sa vie horizontale par le dépassement de son moi limité. Il est généralement plus habituel de percevoir ou de lire les événements de la vie selon une perspective horizontale. À titre d'exemple, nous pourrions affirmer que Jésus fut, à son époque, probablement considéré par certains comme un fils illégitime, né d'une fille-mère et que cela lui causa certains préjudices. Par ailleurs Jésus se percevait au-delà de ces considérations biologiques, puisqu'il mit surtout en relief au cours de sa vie, sa filiation divine. Certains de ses propos attestent une telle perspective lorsqu'il dit par exemple : « *Qui est ma mère et qui sont mes frères*²⁹²? » ou encore : « *Mon royaume n'est pas de ce monde*²⁹³. » Malgré cette vision transcendante de son existence, il vécut aussi les émotions de la vie

²⁹² Mt 12, 48.

²⁹³ Jn 18, 36. Dans *The search for the beloved*, Jean Houston indique que tout mythe-récit est traversé par une blessure originelle, sacrée. Cette blessure est en quelque sorte l'élément essentiel au processus du déploiement de la vie spirituelle et sert de tremplin à l'élévation de l'âme. (Jean Houston, *The search for the beloved : journeys in sacred psychology*, Los Angeles, CA : Jeremy P. Tarcher / Perigree, 1987, 252 p.)

incarnée, à savoir, la peur et le doute. Ces sentiments sont particulièrement manifestes au Jardin des Oliviers lorsqu'il prie pour que « cette coupe » de la condamnation / crucifixion lui soit épargnée. Puis, une fois cloué sur la croix, il crie : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné*²⁹⁴ ? »

Ainsi, le symbolisme de la croix et le mythe-récit de la vie de Jésus-Christ indiquent que la vie spirituelle consiste à assumer pleinement les émotions et souffrances intérieures qui accompagnent toute vie terrestre pour les situer selon un horizon ultime, vertical et transcendant. Assumer pleinement ces deux aspects de la condition humaine équivaut psychiquement à porter intérieurement une croix. Entreprendre symboliquement le cheminement de Jésus (*imitatio christi*), c'est donc vivre et incarner son propre mythe-récit, qui est un chemin de réalisation du Soi, en des termes de la théologie spirituelle classique, c'est faire un cheminement spirituel dans la voie unitive. Et pour incarner son propre mythe-récit personnel, l'être humain a besoin de modèle spirituel qui puisse le guider vers sa totalité d'être et le modèle spirituel qui a le plus marqué l'Occident depuis deux millénaires est le modèle Jésus-Christ.

3.3.3 Usage du mythe-récit de Jésus pour la croissance spirituelle

Dans la tradition chrétienne, la conformité au modèle de la vie de Jésus a toujours constitué un gage d'accomplissement et d'unité à Dieu²⁹⁵. Pour parvenir à cette

²⁹⁴ Mt 27, 46.

²⁹⁵ Plusieurs récits de la vie de saints témoignent d'un accomplissement divin par l'imitation de Jésus-Christ. Par exemple, la vie spirituelle de François d'Assise culmina dans l'expérience physique des plaies de la crucifixion - les stigmates – (*Encyclopédie des mystiques*, sous la direction de M.-M. Davy, Paris :

conformité, certaines pratiques spirituelles furent élaborées dans la chrétienté, dont la méditation sur les scènes de la vie de Jésus par le biais de la pratique du Rosaire²⁹⁶. Au cours des siècles, cette pratique s'élabora de manière progressive jusqu'à prendre la forme que l'on connaît aujourd'hui²⁹⁷. Au départ, les méditations sur les Mystères avaient une fonction pédagogique précise : elle permettait aux illettrés de mémoriser les séquences importantes de la vie de Jésus, en particulier par l'utilisation d'illustrations relatant les différents Mystères de sa vie²⁹⁸. Mais au-delà de cette première fonction, la méditation sur les Mystères visait la participation intérieure au parcours vécu par Jésus dans l'espérance de parvenir à un état de complétude et d'accomplissement en Christ. Ce parcours vers la transcendance est illustré par la forme matérielle du chapelet formant un cercle complété par une croix, symbole d'unité et de totalité. Symboliquement donc, la personne qui récite le Rosaire entreprend un parcours composé de différentes étapes reliées aux scènes du récit de Jésus culminant dans l'atteinte d'une unité et d'accomplissement manifeste dans la victoire finale de la

Robert Laffont ; Jupiter, 1972, 529 p., p. 278.) Il existe plusieurs autres exemples de stigmatisés, tels padre Pio (Pio de Pietrelcina, 1887-1968) ou Marthe Robin (1902-1981). Voir à cet effet le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, s.v. stigmates, col. 1224-1225. Mentionnons toutefois que ces exemples n'impliquent pas que nous associons nécessairement les stigmates ou autres phénomènes exceptionnels comme étant des preuves tangibles nécessaires à l'accomplissement de l'unité au divin.

²⁹⁶ Le terme rosaire réfère à une couronne de roses. La rose symbolise l'amour mystique du Christ et de Marie et la couronne représente l'état de complétude ou d'accomplissement.

²⁹⁷ L'origine du Rosaire demeure obscure mais elle procède d'une suite d'élaboration et d'ajustements de prières qui débuta par la simple répétition de la salutation de l'ange à Marie (Lc 1, 26-28) au début de la chrétienté. C'est au 15^e siècle que se popularisa l'intégration de méditations sur certaines scènes de la vie de Jésus jusqu'à la forme finale du Rosaire que l'on connaît aujourd'hui. (Anne Winston-Allen, *Stories of the rose : the making of the rosary in the Middle Ages*, second printing, University Park, PA : The Pennsylvania State University Press, 1998 (1997), 210 p.)

²⁹⁸ Anne Winston-Allen, *Stories of the rose : the making of the rosary in the Middle Ages*, op. cit. Selon Winston-Allen, la popularité du Rosaire proviendrait essentiellement de la diffusion sans texte, d'images relatant des scènes importantes de la vie de Jésus. Ces scènes furent ensuite nommées « Mystères » et réparties en 3 catégories (mystères joyeux, douloureux, glorieux). Le modèle du Rosaire tel qu'il se diffusa jusqu'à récemment, apparut pour la première fois à Venise en 1521 dans l'œuvre d'Alberto de Castello, *Rosario della gloriosa Vergine Maria*.

résurrection / ascension / assomption. Notre intérêt pour le Rosaire provient ainsi de cet ensemble d'images ou scènes²⁹⁹ qui composent la structure événementielle du mythe-récit de Jésus.

Conclusion

Nous avons vu que le symbole est l'outil privilégié pour exprimer le langage d'une réalité plus profonde, spirituelle et qu'il est un pont entre l'univers conscient et inconscient. Étant donné que l'expérience spirituelle dépasse le langage rationnel, le symbole s'avère un lieu d'expression tout désigné pour décrire la réalité de l'expérience intérieure. Le fait de prendre en compte le langage symbolique personnel favorise le dépassement du niveau rationnel de la conscience et donne accès à une approche plus expérientielle de la réalité ainsi qu'une meilleure connaissance de soi. Avoir une vie spirituelle implique une attitude intérieure de réceptivité face au langage symbolique qui peut ainsi guider et soutenir le déploiement du processus de croissance spirituelle.

Nous avons affirmé que les symboles religieux expriment de manière imagée des modèles (archétypes) inhérents à la structure de la psyché. Nous avons émis l'idée

²⁹⁹ Le Rosaire traditionnel comporte 15 scènes (nommées Mystères) qui ont, tout au long des siècles de transmission de la foi chrétienne, constituées des points de repère pour diffuser l'histoire du parcours de vie de Jésus et de Marie. Toutefois, depuis 2004, cinq autres scènes liées à la vie publique de Jésus furent ajoutées à la méditation du Rosaire par le Pape Jean-Paul II. Pape Jean-Paul II, *Lettre apostolique Rosarium Virginis Mariae du pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles sur le Rosaire*, [en ligne], Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2002. Disponible sur internet : < http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae_fr.html >. Consulté le 16 février 2008.

qu'en dépassant le sens local, généralement accordé aux différentes images religieuses, il devient possible de situer ces images dans une perspective psycho-symbolique, c'est-à-dire en tant qu'expression d'une expérience spirituelle type (archétypale). La compréhension des images religieuses dans leur apport spirituel, c'est-à-dire en tant qu'expérience archétypale du cheminement spirituel, ouvre une voie d'accès à une plus grande exploration de soi et la prise en compte de la symbolique personnelle fut indiquée comme un lieu potentiel de croissance spirituelle.

Le mythe-récit fut défini comme une narration symbolique et spirituelle pouvant traduire le processus par lequel l'être parvient à son accomplissement et participe à une histoire plus vaste que son moi limité. Le récit de Jésus s'est inscrit dans l'histoire en tant que modèle pour guider le processus de réalisation de chacun.

Nous avons ensuite émis l'idée que l'ensemble des scènes qui constitue le Rosaire forme un tout révélant la structure du mythe-récit de Jésus et que l'étude de ces scènes - dans leur dimension archétypale et mythique - pourrait favoriser une compréhension des étapes inhérentes au processus du devenir Soi. C'est ce que nous explorerons dans la seconde partie de la recherche afin de pouvoir, dans la troisième partie, dégager un modèle d'accompagnement à la croissance spirituelle.

Résumé-synthèse de la première partie

Dans le premier chapitre, nous avons voulu mieux comprendre le sens et l'usage du terme spiritualité. Nous avons valorisé le fait qu'aujourd'hui le terme spiritualité est compris dans un sens plus large que la vie strictement religieuse ou la vie de dévotion et de prière, et qu'en ce sens il renvoie davantage à une manière d'être et de vivre dans le monde. Nous avons affirmé que tout être humain est en soi spirituel et que la spiritualité consiste en l'actualisation des qualités de l'esprit. La spiritualité est liée à la conscience et à l'expérience du transcendant ainsi qu'au dépassement de soi, qui sont deux expériences de base vécues par l'être humain. Conçue en tant que conscience et expérience du transcendant, elle permet de donner un sens plus profond à sa vie et stimule le dépassement de soi dans l'actualisation de qualités d'être qui favoriseront la croissance spirituelle. Et, en tant que science de l'être, elle est également concernée par les moyens pratiques pour développer les qualités d'être.

Dans le second chapitre, la question de la croissance spirituelle fut observée sous l'angle de la psychologie analytique de Jung afin de mieux saisir la dynamique psychique impliquée dans le processus de croissance spirituelle. Celle-ci fut associée à l'expression « devenir Soi ». Le devenir Soi implique un changement de la dynamique psychique, c'est-à-dire la cessation du règne du moi sur le centre psychique par la prise en compte du Soi. Ce changement constitue une conversion psychique qui peut être

vécue aussi sous le mode d'une conversion religieuse. La croissance spirituelle consistera en ce sens à l'intégration des qualités d'être du moi qui se met au service du centre psychique, du Soi. Nous avons également souligné que le processus du devenir Soi suppose l'approfondissement de la connaissance de soi et des contenus inconscients dans le but de les transformer afin qu'ils puissent participer positivement au processus d'unification intérieure intrinsèque au devenir Soi.

Dans ce même chapitre, il fut également question des archétypes en tant qu'images primordiales qui constituent les dominantes structurelles de la psyché. L'archétype central représentant la totalité de la psyché fut identifié par Jung comme étant le Soi, correspondant à l'*imago dei*. Pour Jung, l'idéal de réalisation du Soi est inscrit dans la psyché collective et la possibilité de l'être humain de se développer pleinement est un processus archétypique contenu en germe en chacun. Pour Jung, la vie de Jésus représente le déploiement archétypique du processus d'individuation ou devenir Soi et par le fait même, cet idéal de réalisation en chacun.

Dans le troisième chapitre nous avons mis en relief l'importance du langage symbolique afin de mieux comprendre l'expérience et le cheminement spirituel qui sont difficilement appréhendés par les seules voies de la raison. La dimension expérientielle et unificatrice du symbole lui confère ainsi un rôle important dans l'expression de la vie intérieure, spirituelle. L'approfondissement de la connaissance de soi peut également être appuyé par la prise en compte de l'univers symbolique personnel car le symbole permet de contacter les couches plus profondes de la conscience et contribue en ce sens

à l'unification des aspects opposés en soi. Il constitue ainsi un outil d'unification, de transformation et d'élévation spirituelle.

Nous avons ensuite défini le mythe-récit en tant que dramatisation symbolique du déploiement de la vie spirituelle ou en termes psychologiques, du processus du devenir Soi. Nous avons dit que le récit mythique comporte une structure archétypale comprenant les étapes de séparation, initiation et retour. Le récit de la vie de Jésus, dans sa dimension mythique (atemporelle et universelle), peut être lu en tant que déploiement symbolique de ces étapes et des enjeux psycho-spirituels liés au processus du devenir Soi. Au niveau psychologique, nous avons noté que le processus du devenir Soi implique une distanciation des caractéristiques du moi conditionné par le collectif afin d'incarner son propre mythe-récit personnel.

La tâche de notre seconde partie sera de mieux connaître les enjeux ou processus à l'œuvre dans le déploiement du devenir Soi par le biais d'une étude psycho-symbolique de scènes ou extraits bibliques relatant le récit de Jésus. Ce faisant, nous pourrions approfondir notre compréhension des expériences, défis et qualités d'être impliqués dans le processus du devenir Soi. Cette étude permettra ensuite, dans la troisième partie, de constituer un modèle d'accompagnement pour la croissance spirituelle de la personne qui tiendra compte à la fois des données émises dans cette première partie et de celles issues de notre étude des scènes bibliques de la seconde partie.

Partie 2

VERS UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT

Scènes, expériences-types et défis du processus du devenir Soi

« Le Divin est le déroulement et le déploiement de tout ce qui existe. Le Divin est en toutes choses de telle manière que toutes choses sont dans le Divin³⁰⁰. » NICOLAS DE CUES

³⁰⁰ Citation tirée du livre de Matthew Fox, *Le Christ cosmique*, préface de Bernard Besret ; traduit de l'anglais par Jean-Pierre Denis, Paris : Albin Michel, 1995, 340 p., coll. « Paroles vives », p. 118.

Introduction

Dans le cadre d'un approche visant à mieux cerner les enjeux du processus du devenir soi, nous abordons dans cette seconde partie une interprétation du mythe-récit de Jésus qui tiendra compte des données conceptuelles de la première partie et qui permettra par le fait même d'approfondir et d'identifier les qualités d'être et défis inhérents au processus du devenir soi.

Le choix du *corpus* gravite autour des quatre scènes majeures du mythe-récit de Jésus que nous retrouvons illustrées dans les mystères du Rosaire³⁰¹, à savoir l'*Annonciation*³⁰², le *Baptême de Jésus*³⁰³, l'*Agonie*³⁰⁴ et la *Résurrection*³⁰⁵. Dans la tradition chrétienne, ces quatre scènes correspondent à quatre temps de récit soit : 1) les récits autour de l'incarnation et l'enfance de Jésus et dont la première scène réfère à l'*Annonciation* ; 2) les récits en lien avec la vie publique de Jésus associés à l'âge adulte et l'accomplissement de sa mission qui débutent avec la scène de son *Baptême* ; 3) les récits de la Passion et de la mort de Jésus qui débutent avec la scène de l'*Agonie* et 4) les récits autour de la résurrection de Jésus, qui débutent avec la scène du *Tombeau*

³⁰¹ Voir note 299.

³⁰² Lc 1, 26-38.

³⁰³ Mt 3, 13-17.

³⁰⁴ Lc 22, 39-46.

³⁰⁵ Lc 24, 1-3. Ajoutons que les scènes clés relatant les événements marquant du récit de Jésus et que nous retrouvons dans le Rosaire recouvrent différents extraits bibliques qui décrivent ou caractérisent la scène en question.

vide et de l'annonce de la résurrection par un ange. Bien que notre étude se concentre sur les quatre scènes constituant le début de nouveaux temps narratifs, nous ferons également référence, au fil de notre analyse, aux autres scènes appartenant au même temps narratif que la scène principale.

Ainsi, en partant de notre cadre théorique, nous voulons observer le langage de l'expérience spirituelle qui est à l'œuvre dans ces différentes scènes en les abordant plus spécifiquement dans leur perspective archétypale et psychologique. Le défi propre à notre approche interprétative réside dans l'utilisation du langage de la psychologie analytique et du langage mythique et symbolique pour expliciter des images qui depuis l'aube du christianisme ont surtout été considérées comme des faits ou des événements extérieurs survenus il y a environ 2000 ans. Encore une fois, soulignons qu'au-delà de la question de la dite véracité ou non de ces faits, notre approche sera centrée sur l'observation et l'analyse de ces scènes-images en tant que mises en scène d'expériences spirituelles types. Nous avons établi que l'étude de ces scènes selon une perspective archétypique, mythique et psycho-symbolique peut être une voie d'accès à une plus grande compréhension de la question du cheminement spirituel et de ses implications pratiques et c'est ce que nous voulons approfondir dans cette deuxième partie.

Dans chacun des quatre chapitres qui suivront, nous situerons d'abord la scène étudiée selon la perspective de la Tradition³⁰⁶. En faisant cela, nous mettrons en relief la qualité

³⁰⁶ Nous utilisons le terme Tradition pour désigner un contenu normatif de l'interprétation des symboles religieux ou des événements vécus par Jésus qui sont devenus au fil des générations des points de repère pour la transmission de la foi. Ce qui rejoint la définition suivante donnée par Sandra Schneiders : « La

d'être ou vertu inhérente à la scène et que la Tradition identifie comme la ou les grâces qui se rattachent à la scène (ou mystère) lorsqu'elle est priée et méditée. Nous étudierons ensuite la scène selon la perspective archétypale et mythique pour pouvoir la rattacher à une étape du cheminement du héros mythique en nous servant des motifs mythiques décrits par Joseph Campbell³⁰⁷ et en l'identifiant également en tant qu'expérience-type du cheminement spirituel que nous retrouvons dans le vocabulaire de la théologie spirituelle et symbolique. Nous analyserons aussi la scène selon une perspective psychologique et symbolique en nous servant des concepts issus de la psychologie analytique de Jung. En dernière instance, nous verrons les défis sous-jacents à l'expérience spirituelle type révélée par la scène étudiée en nous servant d'autres scènes suivant la principale scène étudiée. L'ensemble des interprétations vise une utilisation pratique.

tradition, dans son sens le plus communément accepté, renvoie au contenu de la conscience historique de l'Église vivante, qu'elle transmet de génération en génération. » Sandra M. Schneiders, *Le texte de la rencontre : l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, traduit de l'anglais par Jean-Claude Breton et Dominique Barrios-Delgado, Cerf ; Fides, 1995 (c1991), 332 p., coll. « *Lectio Divina* » ; 161, p. 130.

³⁰⁷ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, traduit de l'américain par H. Crès, Paris : Robert Laffont, 1977, 369 p.

Chapitre 4

L'Annonciation



Figure 5 – L'Annonciation, Domenico Beccafumi, 1546, WGA.

« Le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, du nom de Nazareth, à une vierge fiancée à un homme du nom de Joseph, de la maison de David ; et le nom de la vierge était Marie. Il entra et lui dit : « Réjouis-toi, comblée de grâce, le Seigneur est avec toi. » À cette parole elle fut toute troublée, et elle se demandait ce que signifiait cette salutation. Et l'ange lui dit : « Sois sans crainte, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. Voici que tu concevras dans ton sein et enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. Il sera grand, et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin. » Mais Marie dit à l'ange : « Comment cela sera-t-il puisque je ne connais pas d'homme ? » L'ange lui répondit : « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu. Et voici qu'Élisabeth, ta parente, vient. Elle aussi, de concevoir un fils dans la vieillesse, et elle en est à son sixième mois, elle qu'on appelait la stérile ; car rien n'est impossible à Dieu. » Marie dit alors : « Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole ! » Et l'ange la quitta³⁰⁸. »

4.1 Perspective de la Tradition

Dans la tradition chrétienne, le récit de l'*Annonciation* correspond à la scène qui illustre le mystère de l'incarnation de Dieu dans l'histoire humaine. J. P. Bagot interprète cette scène comme celle qui vient restituer le statut de l'être humain déchu par le péché d'Adam :

« À travers son message (celui de l'ange) c'est Dieu qui vient comme suspendre de nouveau l'humanité à sa Parole, seule capable de conférer à l'homme son identité véritable, celle qu'avait refusée Adam, le premier « fils de Dieu »³⁰⁹. »

³⁰⁸ Lc 1, 26-38.

³⁰⁹ BJ, p. 1588, commentaire en marge du texte de l'*Annonciation*.

L'*Annonciation* inaugure donc l'avènement messianique, l'histoire du Salut, comme le signifie le nom de l'ange qui est Gabriel, « l'annonciateur du temps de salut³¹⁰ ». L'ange précise le nom que devra porter l'enfant, - Jésus - et qui signifie « Dieu sauve ».

La scène de l'*Annonciation* met en scène trois protagonistes qui se retrouvent tout au cours du récit de Jésus, à savoir Marie, l'ange et l'Esprit Saint. De manière générale dans la Bible, l'ange a pour fonction d'assister ou de guider l'être humain et dans le récit de Jésus, c'est un personnage angélique qui annonce son incarnation de même que sa résurrection³¹¹. En ce sens, c'est un ange qui ouvre le récit de Jésus (lors de l'*Annonciation*) et un ange qui le referme (par l'annonce de la résurrection). Mais c'est aussi, selon les scènes à méditer du Rosaire, le personnage de Marie qui débute le récit de l'incarnation et qui le referme par son couronnement³¹².

En contexte chrétien, Marie est *théotokos*, mère de Dieu et Vierge. Son attitude d'obéissance à Dieu figure comme modèle de comportement chrétien pour accueillir la Parole puisqu'elle entend l'appel et qu'elle y répond.

Dans les récits bibliques, l'Esprit Saint a comme attribut de rendre fécond. Il est associé au « souffle de vie », à la *Ruah*³¹³. C'est en effet l'Esprit Saint qui féconde Marie dans l'*Annonciation*, de même qu'il initie la mission de Jésus lors de son baptême dans le

³¹⁰ TOB, p. 2447, note *m*.

³¹¹ Mt 28, 2-4.

³¹² Malgré qu'aucun texte du Nouveau Testament ne mentionne le *Couronnement de Marie*, la tradition chrétienne l'a intégré aux scènes méditées du Rosaire. Pour cette raison et pour sa signification symbolique dans l'ensemble de la structure du récit, nous en tiendrons compte dans notre analyse.

³¹³ Gn 6, 17 ; 7, 15.

Jourdain. C'est également l'Esprit Saint qui féconde la communauté de disciples lors de la Pentecôte³¹⁴. Il est donc à l'origine de la naissance de Jésus-Christ comme de l'Église. Dans la tradition chrétienne, l'Esprit Saint fait partie de la figure de la Trinité, Père, Fils et Esprit. Dans les représentations picturales de l'*Annonciation* et du *Baptême de Jésus*, il figure sous la forme d'une colombe et dans celles de la *Pentecôte* sous l'image de langues de feu. Ces trois figures : Marie, ange et Esprit Saint sont des figures étroitement liées à la mission divine de Jésus. Nous les retrouvons donc tout au long de son récit.

Ainsi, dans la spiritualité chrétienne, la scène de l'*Annonciation* illustre le mystère de l'incarnation divine. Celui ou celle qui médite cette scène peut recevoir la grâce de la réceptivité à Dieu³¹⁵ ainsi que la vertu d'humilité et d'obéissance qui caractérise le personnage de Marie dans cette scène. À titre d'exemple, François de Sales fait le commentaire suivant sur l'*Annonciation* : « En ce mystère très saint, que nous soit donnée la vertu d'humilité³¹⁶. »

³¹⁴ Ac 2, 1-4.

³¹⁵ Corinne Morel, dans le *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris : L'archipel, 2005, 958 p., s.v. Marie, p. 580, écrit : « Marie est précisément la représentation chez une femme de la totale réceptivité à Dieu, à l'état de veille. »

³¹⁶ *Le Rosaire : textes de saint François de Sales*, Roybon : Monastère de Chambarand, s.d., brochure, 40 p., p. 4. Également dans le livre de Fr. Bernard-Marie, *Prier le Rosaire avec la Bible*, nous retrouvons à la section de l'*Annonciation* : « Grâce que l'on peut solliciter : l'humilité. » (Fr. Bernard-Marie, *Prier le Rosaire avec la Bible*, 5^e édition, Paris : Saint-Paul ; Œuvre de la grotte, 1989 (1978), 111 p., p. 14.)

4.2 Perspective archétypale et mythique

Vue en tant qu'objet de foi, la scène de l'*Annonciation* représente la beauté et le mystère de l'incarnation divine. Mais lorsque nous considérons la scène d'un point de vue rationnel, nous sommes confrontés à ce qui paraîtra pour la raison, invraisemblable, à savoir, la présence d'un ange et la fécondation par l'Esprit Saint. Pour prendre en compte la scène dans sa réalité spirituelle, nous devons nous rappeler que les mythes-récits spirituels fonctionnent sous le mode symbolique et les observer dans leur dimension archétypale.

Rappelons que l'archétype correspond à une image primordiale ou un engramme psychique qui peut, selon les différentes cultures, se manifester sous différents modes de représentation symbolique et qu'il fait partie de l'inconscient collectif et des réalités de l'âme humaine. L'étude de l'archétype est un moyen de connaître les contenus des réalités de l'âme humaine. Dans l'*Encyclopédie des symboles*, nous retrouvons la définition suivante de l'archétype :

« D'un point de vue spirituel, l'archétype est la forme à la fois intelligible et mystique selon laquelle se développent les réalités de l'âme, et qui représente l'explication dernière et le sens ultime, mais caché, des événements qui se produisent dans l'histoire humaine³¹⁷. »

³¹⁷ *Encyclopédie des symboles*, édition française établie sous la direction de Michel Cazenave ; traduit de l'allemand par Françoise Périgaut, Gisèle Marie et Alexandra Tondat ; textes complémentaires et réaménagement des articles : Michel Cazenave, avec la collaboration de Pascale Lismonde, édition 6, Paris : Librairie générale française, 2004 (c1996), 818 p., coll. « La pochothèque » ; le livre de poche., s.v. archétype, p. 49.

C'est par l'observation des motifs ou thèmes récurrents dans les récits mythiques que nous pouvons retracer les archétypes, c'est-à-dire les contenus de la psyché objective (ou inconscient collectif). C'est ainsi que le récit de l'*Annonciation*, bien qu'il soit unique en son genre, est lié au mythologème³¹⁸ de l'*immaculée conception*. La conception et la naissance d'un enfant exceptionnel et divin se trouvent mentionnées dans d'autres mythes-récits, dont celui du Bouddha, de Krishna, d'Horus ainsi que dans des récits de la mythologie grecque³¹⁹. Le héros de plusieurs de ces récits naît d'une Vierge³²⁰ et sa naissance est souvent prévue par un ange. Drewermann écrit : « Dans les mythes rédempteurs et héroïques, le sauveur vient en effet toujours au monde en naissant virginalement, et contre de fortes résistances³²¹. » La dimension récurrente de ce mythologème (la naissance virginale) dans différentes cultures et religions fut interprétée au niveau psychologique - par des auteurs tels que Carl Jung, Joseph Campbell ainsi qu'Erich Neumann - comme un symbole de l'inconscient collectif qui traduit une expérience psychique en lien avec le processus du devenir Soi. À propos du motif de l'*immaculée conception*, Lawrence W. Jaffe écrit : «*It is not a concrete event*

³¹⁸ Le mot mythologème désigne un motif mythique. « Les mythologèmes constituent ces « parcelles constitutives du monde » et qui sont inhérentes à la structure même de la psyché. Ils représentent ces constantes qui s'expriment en tout temps et en tous lieux, relativement identiques à elles-mêmes. » (C. G. Jung, *La guérison psychologique*, préface et adaptation du Dr Roland Cahen, 6^e éd. Genève : Georg, 1993 (c1953), 342 p., p. 28.)

³¹⁹ Voir note 275 pour le Bouddha et Horus ; pour Krishna, voir « La Naissance de Krishna », [En ligne], s.l. : Jaïa Bharati, 2008, disponible sur internet : <http://www.jaia-bharati.org/contes-legende/krishna-leela/chap1.htm>, dernière mise à jour le 25 mai 2008, consulté le 28 juin 2008 ; citons également Héraclès (*Encyclopédie des symboles*, op. cit., s.v. Héraclès, p. 300) et Persée (Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 15^e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2002 (c1951), 574 p., s.v. Persée, p. 361.)

³²⁰ « On a cru de beaucoup de dieux, de héros et de souverains qu'ils étaient nés de vierges, comme Hébé, la déesse grecque de la chasse, comme Persée, Alexandre le Grand, [...] et dans l'ancien Mexique, le dieu Quetzalcoatl. » (*Encyclopédie des symboles*, op. cit., s.v. vierge, p. 716.)

³²¹ Eugen Drewermann, *Psychanalyse et exégèse*, tome 1, « La vérité des formes : rêves, mythes, contes, sagas et légendes », traduit de l'allemand par Denis Trierweiler, Paris : Seuil, 2000, 419 p., p. 349.

*that occurred once only in time but a psychological event that occurs over and over in a prepared soul*³²².” C’est en ce sens que la scène de l’*Annonciation* peut dépasser la référence première à l’imagerie chrétienne d’un sauveur incarné pour symboliser une expérience que nous pouvons relier au cheminement spirituel. Pour approfondir le sens symbolique de la scène, nous l’aborderons plus avant à l’aide de notions issues du langage mythique et de la théologie spirituelle.

4.3 Motif de l’appel et expérience du transcendant

Au niveau de la structure des récits mythiques, Joseph Campbell a souligné le fait que le récit archétypique débute par un motif qu’il nomme l’*appel* et à partir duquel seront vécues une série d’aventures qui permettront au héros de se réaliser. Psychologiquement parlant, ces aventures mettent en scène des « épreuves » qui sont liées au processus d’individuation et qui culminent narrativement dans l’atteinte de la réalisation du héros. Généralement, cette expérience initiale de l’appel - qui peut revêtir différentes formes - est générée par une situation extérieure au sujet. Il s’agit souvent d’un événement inusité qui vient changer le cours normal de la vie. Dans *Le héros aux mille et un visages*, Campbell donne l’exemple de la petite fille qui perd sa boule d’or dans un étang, ce qui déclenche une série d’aventures avec un crapaud³²³. Dans l’*Annonciation*, qui est la scène qui débute le récit de l’incarnation, c’est

³²² Lawrence W. Jaffe, *Liberating the heart : spirituality and jungian psychology*, Toronto, ON : Inner City Books, 1990, 175 p., p. 38.

³²³ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, traduit de l’américain par H. Crès, Paris : Robert Laffont, 1977, 369 p., p. 52.

l'apparition d'un ange à Marie qui générera, pour elle, une série de nouvelles circonstances singulières³²⁴.

Aussi, de manière générale, le motif de l'appel est lié à une circonstance dans laquelle le protagoniste du récit est directement interpellé pour remplir une fonction ou mission précise et où il devra décider d'accepter ou de refuser l'appel qui lui est lancé. Si l'expérience de l'appel est assumée par le personnage, celui-ci entame le début d'une vie nouvelle et c'est alors que « l'horizon de la vie familière s'élargit, les vieux concepts, idées et schémas émotionnels désormais ne conviennent plus³²⁵ ». Dans l'*Annonciation*, le consentement de Marie à écouter, accueillir et assumer les implications du message de l'ange est manifeste dans ses paroles : « *Je suis la servante du Seigneur*³²⁶. » L'acceptation de Marie générera par le fait même de nouvelles circonstances et situations de vie.

Soulignons toutefois la particularité du motif de l'appel dans l'*Annonciation* : celle-ci s'apparente à une expérience spirituelle, à une expérience du transcendant que nous avons définie au premier chapitre comme une expérience de « contact avec ce qui [nous] dépasse absolument³²⁷ ».

³²⁴ Il sera question de ces circonstances un peu plus loin dans le texte dans la section 4.5 Les défis de l'appel de Marie.

³²⁵ Joseph Campbell, *ibid.*, p. 53.

³²⁶ Lc 1, 38.

³²⁷ Louis Roy, *Le sentiment de transcendance, expérience de Dieu ?* Paris : Cerf, 2000, 136 p., p. 26. Pour plus de détails sur l'expérience du transcendant voir le chapitre 1, la section 1.3 La spiritualité en tant que conscience et expérience du transcendant. À cet effet mentionnons que, dans les récits de saints, l'expérience du transcendant est fréquemment à l'origine d'un nouveau parcours de vie, comme c'est le

Aussi, nous pouvons dire que dans la scène de l'*Annonciation*, l'expérience du transcendant (vécue par la rencontre avec un ange) est aussi vécue par Marie comme une reconnaissance du *Tout Autre* en elle-même (l'enfant divin qui naîtra d'elle). En ce sens donc, cette expérience spirituelle de Marie dessine, dès le début du mythe-récit, un univers narratif quasi-onirique dans lequel les personnages agiront et évolueront sous la guidance d'une réalité transcendante. Cette particularité du récit souligne d'autant plus sa dimension symbolique, amplifiant ainsi le caractère éducatif au plan spirituel.

La scène de l'*Annonciation* est en ce sens symbolique d'une expérience du transcendant dans laquelle l'Esprit insuffle en soi une vie nouvelle qui va favoriser la croissance au plan spirituel. Tout en étant une grâce reçue, cette nouveauté d'être est aussi le fruit d'une certaine disposition intérieure que la tradition chrétienne associe à la vertu de l'humilité. C'est ainsi que l'appel de Marie, vécu aussi sous la forme d'une expérience spirituelle constitue le début de son récit mythique et par le fait même, de sa mission de vie.

Le lecteur d'un tel récit peut être invité à se questionner sur son propre rapport à l'*Autre* – cet *Autre* transcendant (symbolisé par l'ange) comme cet autre en soi (symbolisé par l'enfant divin à naître) - ainsi qu'à sa capacité d'ouverture et d'écoute envers cette

cas avec la conversion de Paul sur le chemin de Damas. Plusieurs autres exemples d'expériences spirituelles à l'origine d'un nouveau parcours de vie, pourraient ici être mentionnés. Par exemple, François d'Assise dans l'église à St-Damien où, en contemplant le crucifix, il recevra un message : « François, va réparer mon église qui tombe en ruine. » (*Encyclopédie des mystiques*, Paris : Robert Laffont ; Jupiter, 1972, 529 p., p. 278.) Aussi, l'expérience d'appel vécue par Mère Térèse de Calcutta dans un train alors qu'elle priait et qui changea son destin. : « Le message était clair : je devais quitter le couvent de Loreto pour me consacrer au service des pauvres, en vivant au milieu d'eux. » (Mario Cardinal, *Bienheureuse Mère Teresa de Calcutta : la voie vers la sainteté*, s.l.: Novalis, 2003, 128 p., p. 62.)

sagesse transcendante manifestée par la conversation entre l'ange et Marie. Il pourra ainsi se questionner comme suit : est-ce que je suis ouvert à l'expérience du *Tout Autre* ? Est-ce que je peux voir le monde et mes expériences de vie comme une manifestation du divin ?

4.4 Perspective psychologique et symbolique

Au plan psychologique, l'expérience spirituelle vécue par Marie peut être perçue comme une illustration d'une expérience psychique dans laquelle le niveau conscient, le moi, entre en contact avec la dimension numineuse de la psyché, le Soi, c'est-à-dire le centre de la psyché. Dans cette expérience, le moi conscient assimile un contenu transpersonnel (associé ici au message de l'ange), ce qui le rend plus disposé à accueillir une vision nouvelle, transcendante de la vie. Erich Neumann affirme qu'une expérience numineuse conduit à un déplacement psychique, c'est-à-dire, le passage d'une vision limitée, axée sur le moi, à une vision élargie, attentive au Soi. Il écrit : "[...] *the assimilation of transpersonal and suprapersonal contents leads to a shifting of the centre from the personal ego, the centre of consciousness, to the self, the centre of the total psyche*³²⁸." À travers cette expérience, il s'effectue chez le sujet un abandon à quelque chose de plus grand que lui et avec lequel il se sent en confiance. C'est cette attitude que nous remarquons chez Marie dans le récit de l'*Annonciation* lorsque d'un

³²⁸ Erich Neumann, *The origins and history of consciousness*, with a foreword by C.G. Jung ; translated from the German by R.F.C. Hull, eleventh paperback printing and first printing for the Mythos series, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1995 (c1954), xxiv, 493 p., coll. « *Mythos* », p. 412.

sentiment initial de crainte envers l'ange, elle lui affirme ensuite sa totale confiance par cette phrase : « *Qu'il m'advienne selon ta parole*³²⁹. » Au niveau psychologique, l'humilité et l'abaissement de Marie qui se retrouvent dans l'emploi de l'expression « servante du Seigneur » peuvent ici être associés à l'attitude du moi conscient qu'il n'est pas le Tout, et qui s'en remet à ce *Tout Autre* qu'est la totalité psychique, associée au Soi. Au niveau psychologique, cela correspond à la cessation du règne du moi sur la psyché en faveur d'une prise en compte du Soi³³⁰.

Toujours selon une perspective qui tienne compte des données de la psychologie des profondeurs, attardons-nous maintenant au symbolisme de l'ange. Au niveau religieux, l'ange représente en général, l'intermédiaire entre le terrestre et le divin ou, selon l'expression de Marc Girard, les « rapports du monde d'en haut avec le monde d'en bas³³¹ ». Au plan psychologique toutefois, l'ange peut être perçu comme l'intermédiaire entre le conscient et l'inconscient entre la pensée rationnelle et la pensée symbolique. Jung affirme que les anges sont des « intermédiaires personnifiés de contenus inconscients qui veulent avoir droit à la parole³³² » et que ces contenus inconscients se manifestent sous le mode symbolique, en particulier lorsque nous rêvons. Dans

³²⁹ Lc 1, 38.

³³⁰ Comme nous l'avons mentionné au chapitre 2, le développement du Soi peut avoir lieu lorsqu'il y a la cessation du règne du moi sur la psyché, donc une forme d'abaissement du moi auquel nous associons l'attitude de Marie dans la scène de l'*Annonciation*.

³³¹ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », Montréal : Bellarmin ; Cerf, 1991, 1023 p., coll. « Recherches » ; nouv. sér., 26, p. 947.

³³² C. G. Jung, *Les racines de la conscience : études sur l'archétype*, traduit de l'allemand par Yves Le Lay ; ouvrage publié sous la direction du Dr Roland Cahen, Paris : Buchet / Chastel, 1995 (c1971), 628 p., p. 166. Ajoutons que l'ange peut symboliser l'*animus*, le médiateur de l'expérience religieuse qui donne un sens nouveau à la vie.

l'*Annonciation*, le contenu du message de l'ange à Marie revêt cette dimension symbolique qui caractérise le langage de l'inconscient, lorsque l'ange affirme : « *L'Esprit-Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre*³³³. » L'affirmation de l'ange met également en relief la nature numineuse, spirituelle de l'expérience vécue par Marie.

En ce sens, au niveau psychologique, la scène illustre bien cette ouverture du moi conscient (représenté par Marie) au contenu inconscient et transpersonnel (symbolisé par l'ange et son message). En psychologie des profondeurs, cette ouverture du conscient au contenu transpersonnel est importante pour le développement du Soi. En effet, nous avons vu au deuxième chapitre, qu'à l'âge adulte, le moi peut devenir un obstacle à l'épanouissement de la personne au niveau du Soi et que cela est dû à l'attitude de contrôle du moi qui vit dans l'illusion qu'il est le Tout, c'est-à-dire la totalité psychique. Cette attitude du moi conscient peut alors avoir des répercussions au niveau de l'intégration de « nouvelles données » en provenance de l'inconscient ou supraconscient³³⁴. C'est pourquoi toute suggestion de nouveau rapport au monde (ou vision du monde) peut être réfutée par celui-ci. Par ailleurs lorsque le moi demeure réceptif et ouvert à une expérience du transcendant - comme c'est le cas dans l'expérience de l'*Annonciation* -, il est alors capable d'accueillir des contenus qui sont *a priori* qualifiables pour le conscient, d'invraisemblables. C'est ainsi que dans la scène

³³³ Lc 1, 35.

³³⁴ Le supraconscient est lié aux intuitions et aux inspirations supérieures. Il se rattache à la zone où résident « les énergies supérieures de l'Esprit, les facultés et les pouvoir supranormaux ». Dr Roberto Assagioli, *Psychosynthèse : principes et techniques*, traduit par Maria Panizza, Paris : Desclée de Brouwer, 1997 (c1991), 286 p., p. 27.

de l'*Annonciation*, Marie manifeste cette ouverture et acceptation de données non rationnelles émises par l'ange relatives à la manière dont elle concevra l'enfant, lorsqu'elle dit : « *Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta Parole*³³⁵ ! » L'attitude de Marie illustre en ce sens la disposition psychique propice au devenir Soi.

La dimension réceptrice du personnage de Marie est associée, en psychologie des profondeurs, à l'aspect féminin en soi (l'*anima* chez l'homme) dont la caractéristique est sa capacité d'ouverture à l'expérience non-rationnelle et symbolique. À ce propos, Ann Belford Ulanov écrit : “*The recovery of full recognition of the feminine is crucial, because upon it rests the possibility of that experience of otherness without which achievement of a self is impossible*³³⁶.” En ce sens donc, l'aspect féminin en soi est un précieux allié pour la gestation et la croissance au niveau du Soi.

Soulignons également le fait que Marie est présentée comme une vierge³³⁷. D'un point de vue psychologique et symbolique, la notion de virginité possède un sens qui dépasse la référence au sexe. Slusser écrit :

“In the ancient world, however, virginity was not a sexual state but a state of spiritual independence [...] Virginity was regarded as sacred, not because it was

³³⁵ Lc 1, 38.

³³⁶ Ann Belford Ulanov, *The feminine : in jungian psychology and in christian theology*, Evanston, IL : Northwestern University Press, 1971, 347 p., p. 326.

³³⁷ Lc 1, 26-27.

*a state of physical purity, but because it was a psychic purity of openness to God and God alone*³³⁸. »

Aussi, Esther Harding écrit : « Le mot vierge, pris dans son sens psychologique ne se rapporte pas à des conditions extérieures mais à une attitude intérieure³³⁹. » Dans le même ordre d'idée, Lawrence W. Jaffe, référant à l'immaculée conception de Marie écrit : "*The psychological meaning of Mary's immaculate conception has nothing to do with sex and is independent of gender*³⁴⁰." En ce sens, la notion de virginité renvoie à cette qualité d'être du moi qui est capable de recevoir les « énergies supérieures de l'Esprit³⁴¹ » et de s'en servir à des fins plus élevées que ses propres désirs personnels.

Cette notion de virginité du moi est importante puisqu'une expérience spirituelle ou du transcendant pourrait aussi produire, chez la personne qui n'est pas suffisamment préparée, une inflation du moi³⁴². En ce cas, l'expérience spirituelle vécue risque d'être

³³⁸ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, Atlanta : John Knox Press, 1986, 170 p., p. 50.

³³⁹ Esther Harding, *Les mystères de la femme : interprétation psychologique de l'âme féminine d'après les mythes, les légendes et les rêves*, traduit de l'anglais par Evelyne Mahyère ; introduction de C. G. Jung, Paris : Payot, 1976, coll. « Petite Bibliothèque Payot » ; 288, 250 p., p. 137. Ajoutons toutefois que pour éviter la dualité corps / esprit, nous pouvons affirmer que l'état de virginité est, psychologiquement parlant, un état dans lequel le moi est disposé à accueillir ce qui dépasse son entendement immédiat et ses désirs égoïstes et que cet état d'être peut aussi se traduire en termes de pureté corporelle ou être lié à la manière de vivre sa sexualité.

³⁴⁰ Lawrence W. Jaffe, *Liberating the heart : spirituality and Jungian psychology*, op. cit., p. 38.

³⁴¹ Il s'agit d'une expression utilisée par Roberto Assagioli, dans *Psychosynthèse : principes et techniques*, op. cit., p. 27. Soulignons également que l'Esprit Saint qui renvoie à l'image de la colombe, symbolise la pureté et à la sublimation de l'instinct. (Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, édition revue et augmentée, Paris : Robert Laffont / Jupiter, 1986 (c1969 et 1982), 1100 p., coll. « Bouquins », s.v. colombe, p. 269.)

³⁴² Par inflation du moi, nous voulons signifier que le moi se sert de son expérience pour s'auto-valoriser.

utilisée à des fins égoïstes et, au lieu de devenir un tremplin pour la croissance du Soi, elle devient un prétexte pour la valorisation et glorification du moi³⁴³.

La suite de la scène de l'*Annonciation* nous montre que le personnage central (Marie) en tant qu'archétype du moi « vierge », c'est-à-dire entièrement dépourvu d'une attitude égoïste, manifeste toutes les dispositions et qualités intérieures qui favorisent la croissance du Soi, en particulier cette attitude de service envers Dieu qui transparaît dans le service à autrui. C'est ainsi qu'à la suite de cette rencontre avec l'ange, Marie s'empresse d'aller visiter sa cousine Élisabeth, ce qui témoigne d'une entière disposition à l'égard d'autrui, une attitude de service et d'attention qui étonne même sa cousine Élisabeth : « *Et comment m'est-il donné que vienne à moi la mère de mon Seigneur*³⁴⁴ ? » Le *Magnificat* illustre bien cette qualité intérieure de service et de gratitude : « *Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit tressaille de joie en Dieu mon sauveur, parce qu'il a jeté les yeux sur l'abaissement de sa servante...*³⁴⁵ » Vue sous cet angle, la scène de la *Visitation* témoigne que les paroles de Marie à l'ange : « *Je suis la servante du Seigneur* » s'incarnent aussi dans le service aux autres et confirme ainsi sa réponse.

Ainsi au niveau psychologique, Marie peut être associée à l'aspect féminin de l'être qui est apte à capter la réalité au-delà de la logique rationnelle. Cet aspect féminin de l'être

³⁴³ Des gourous spirituels qui ont entraîné leurs adeptes au suicide collectif pourraient ici figurer en tant qu'exemple d'une utilisation de l'énergie psychique canalisée vers la satisfaction du besoin de toute puissance du moi.

³⁴⁴ Lc 1, 43.

³⁴⁵ Lc 1, 46-48.

est à la fois vierge et mère. Vierge parce que dépourvue du sentiment de toute puissance du moi qui prétend être la totalité de la psyché et mère parce que la mère est l'archétype de l'être qui nourrit et favorise la croissance. Au niveau psychologique et symbolique donc, c'est l'aspect féminin, maternel et vierge en soi qui permet de « naître » au niveau spirituel. C'est également cet aspect en soi qui est la « sage-femme », c'est-à-dire celle qui - à l'image de Marie dans la *Visitation* - aide les autres à accoucher de ce qu'ils portent de divin en eux-mêmes.

Une lecture psychologique de l'*Annonciation* nous permet ainsi de relier l'expérience spirituelle à une attitude psychologique dans laquelle le moi conscient demeure à l'écoute ou au service du centre psychique, du Soi. Cette perspective nous conduit, en tant que spectateur de la scène, à observer en soi-même ce qui peut faire obstacle à la réceptivité des contenus transpersonnels et les attitudes ou modes de pensée du moi qui se ferme à ces contenus, afin de les laisser advenir, à l'exemple de Marie.

4.5 Les défis de l'appel de Marie

« Or, il advint, en ces jours-là, que parut un édit de César Auguste, ordonnant le recensement de tout le monde habité. [...] Et tous allaient se faire recenser, chacun dans sa ville. Joseph aussi monta de Galilée, de la ville de Nazareth, en Judée, à la ville de David, qui s'appelle Bethléem, – parce qu'il était de la maison et de la lignée de David – afin de se faire recenser avec Marie, sa fiancée, qui était enceinte. Or il advint, comme ils étaient là, que les jours furent accomplis où elle devait enfanter. Elle enfanta son fils premier-né, l'enveloppa

de langes et le coucha dans une crèche, parce qu'ils manquaient de place dans la salle³⁴⁶. »

À la suite de son expérience d'appel, Marie sera confrontée à de nouveaux défis. En effet, elle devra, à la fin de sa grossesse, effectuer un déplacement pour le recensement, ce qui n'est pas de tout repos et ce qui ne va pas sans comporter quelques risques. Une fois sur place, elle devra non seulement accoucher dans un milieu qui lui est étranger mais dans un lieu peu propice à l'enfantement. Dans ce lieu, elle couche son nouveau-né dans une crèche, c'est-à-dire une mangeoire pour animaux. Triple épreuve donc, impliquant un déplacement, un accouchement à l'étranger et dans un lieu inapproprié. En termes psychologiques, on pourrait ainsi inférer que les déplacements et inconforts des expériences vécues à la suite de l'expérience initiale de l'appel illustrent les défis qui mettent à l'épreuve le moi conscient et qui l'obligent à dépasser ses zones de confort habituel. Les scènes de déplacement et d'accouchement de Marie à l'étranger symbolisent une nécessaire rupture psychologique avec le mode ancien de fonctionnement du moi pour entrer dans l'expérience de la nouveauté du Soi, nécessaire à une entrée sur la voie spirituelle. Autrement dit, au plan mythique, comme le souligne Joseph Campbell, la suite d'une expérience d'appel implique souvent des déplacements et voyages. Ces changements d'horizon sont liés au nouveau parcours de vie, c'est-à-dire au chemin mythique dans lequel s'engage celui qui a dit « oui » à l'appel initial, chemin qui paraît parfois étrange et semé d'embûches. Psychologiquement parlant, ces changements sont associés au processus d'individuation.

³⁴⁶ Lc 2, 1-7. Dans la TOB, en Lc 2, 7 nous lisons : « parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans la salle d'hôtes. » En note w de bas de page, on mentionne que le terme *hôtels* fut souvent traduit par l'hôtellerie.

Aussi, le fait que dans ce récit de déplacement vers Bethléem, il n'y ait pas de place pour l'accouchement dans le milieu collectif est en soi symbolique d'une situation intérieure à laquelle nous avons fait référence plus tôt et qui a trait à la nécessaire distanciation du collectif lorsque s'effectue le processus d'individuation³⁴⁷. Cette mise à l'écart du collectif peut entraîner chez celui ou celle qui chemine spirituellement, une impression d'être rejeté ou même méprisé par les autres, ce qui peut également, au plan humain, susciter un sentiment de frustration, de tristesse ou de colère. Dans son livre *Godseed*, Jean Houston commente ces séquences bibliques liées au déplacement de Marie et Joseph pour le recensement ainsi que l'absence de logis à Bethléem comme suit :

“This is the taxing that invariably occurs during great gestation periods of our lives. You may be carrying the Holy Child, be it an idea, a project, a new possibility for yourself or others, but society knows nothing of it and shows no appreciation. At such times, we tend to resent society's demands on us and its obliviousness to our holy condition. This anger and frustration can drain the inner nurturing that is taking place and cause us to miscarry. The task at this time is to keep calm, rendering unto Caesar the things that are Caesar's, and unto God the things that are God's”³⁴⁸.

Comme l'affirme Houston donc, la situation peut devenir une épreuve et être perçue comme un facteur de dissuasion pour poursuivre le processus du devenir Soi, qui, à cette étape, demeure fragile. Dans ce même ordre d'idées, Slusser écrit : *“Just as a newborn*

³⁴⁷ Cette question fut abordée au chapitre 3 dans la section 3.3.2 Le passage du mythe collectif au mythe-récit personnel.

³⁴⁸ Jean Houston, *Godseed : the journey of Christ*, second Quest printing, Wheaton, IL : Quest Books, 1992, 166 p., p. 40.

*infant is fragile, delicate, easily destroyed, so is a newly born psychic development*³⁴⁹.”

Ainsi, l'expérience de Marie devient un exemple d'une expérience-type liée à une entrée sur la voie spirituelle et des défis qu'elle entraîne. La reconnaissance de ces défis peut alléger le sentiment d'amertume causé par les différentes situations qui s'y rattachent et ainsi aider à adopter une attitude d'ouverture à la divine providence comme c'est le cas dans le récit de l'arrivée à Bethléem où Marie trouve finalement refuge à l'écart, pour donner naissance à son enfant.

Symboliquement donc, la « naissance » du Soi au niveau conscient ne peut émerger qu'en retrait du tumulte extérieur et dans une attitude d'intériorité. Une nouvelle réalité d'être peut alors voir le jour au plan psychique. Nous retrouvons de manière symbolique, dans la scène de la *Nativité*, les composantes de notre univers psychique, à savoir l'aspect animal, instinctif et inconscient (symbolisé par les animaux), l'aspect humain, émotionnel et conscient (symbolisé par les bergers), l'aspect spirituel, intelligent et supraconscient (symbolisé par les mages) et, au centre de la scène, l'enfant divin, en tant qu'archétype du Soi. Toute cette mise en scène qui évoque un mélange de majesté et d'humilité forme un *Tout*, un *mandala*³⁵⁰ suscitant pour celui ou celle qui contemple la scène un état intérieur de plénitude, d'amour et de contemplation. Le nouveau-né au centre de la scène représente toutes les possibilités et potentialités intérieures. À ce sujet Eugen Drewermann écrit :

³⁴⁹ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 61.

³⁵⁰ Le *mandala* est un symbole de totalité. Voir : Kamala Murty, *Le mandala, symbole de vie : l'importance du mandala dans notre quotidien*, traduction de Claude Dhorbais, Paris : Le courrier du livre, c1998, 237 p.

« Lorsqu'un homme rêve de son salut, l'image qui s'impose toujours inconsciemment à lui, contre les protestations du Moi, est celle de l'enfant divin né d'une vierge. Il ne saurait d'ailleurs en être autrement. Le symbole de l'enfant est intérieurement nécessaire en tant qu'image de la vie lorsque ce dont on doit être sauvé consiste justement en un obsessionnel vouloir-être-grand³⁵¹. »

Slusser remarque que d'un point de vue psychologique et symbolique, la naissance divine représente la qualité miraculeuse du développement psychique³⁵². En effet, même si nous nous préparons ou nous nous disposons à incarner davantage le Soi (par la connaissance de soi ou des pratiques spirituelles par exemple), l'émergence du Soi est toujours perçue comme un miracle ou quelque chose de mystérieux qui vient d'en haut. Slusser écrit : *"The development may be heralded in various ways, it may be devoutly sought and prayed for, but when it occurs it does so as a gift whose author seems divine"*³⁵³. C'est en ce sens donc que la naissance divine touche le cœur et la psyché parce qu'elle représente aussi la nature divine en chacun. Joseph Campbell écrit :

« L'être divin est une révélation du Soi tout-puissant qui réside en chacun de nous. Aussi la contemplation de la vie du héros devrait-elle être entreprise comme une méditation sur notre propre divinité, imminente en tout homme, et non comme un engagement à une imitation littérale de ses actes, la leçon à entendre n'étant pas : « Fais ceci et sois bon », mais : « Connais ceci et sois Dieu³⁵⁴. »

³⁵¹ Eugen Drewermann, *Psychanalyse et exégèse*, tome 1, « Rêves, mythe, contes, sagas et légendes », *op. cit.*, p. 348.

³⁵² *"The miraculous birth represents the understanding of the miraculous quality of this development of the psyche."* (Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, *op. cit.*, p. 60.)

³⁵³ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 60.

³⁵⁴ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, *op. cit.*, p. 255. Campbell remarque que cette vision est souvent taxée d'être panthéiste. (*Ibid.*, p. 355, note 4.) Il ajoute que pour certains, la distinction entre l'âme et son créateur est absolue ; mais, selon lui, cette distinction dualiste ne tient pas compte du

À la lumière de ce que nous venons d'affirmer, nous constatons que les « épreuves » vécues par Marie autour de l'incarnation deviennent en quelque sorte des points de repère pour saisir les situations types dans lesquelles peut se retrouver celui ou celle qui chemine spirituellement, à savoir une situation de changement (représentée par le déplacement pour le recensement) ainsi qu'une situation de mise à l'écart du collectif (pas de place à l'hôtel) qui donnera l'impression d'être « étranger » au milieu. Également, ce sont des situations types qui semblent agir comme catalyseur pour le déploiement de vertus nécessaires à la bonne canalisation de l'énergie psychique, à savoir le maintien d'une attitude de réceptivité et d'acceptation des circonstances extérieures afin de favoriser et de maintenir le développement au niveau du Soi. En effet, tout au long de ce cheminement, le moi doit demeurer un instrument au service du Soi, afin de se préserver de l'état d'inflation qui peut bloquer la continuité du processus d'individuation. En demeurant dans une attitude d'humilité et de réceptivité, la personne évite l'égarement et la panique qui caractérisent le moi qui n'a pas entièrement confiance en la divine providence. Un exemple qui caractérise cet état de panique du moi est manifeste à travers la réaction du roi Hérode lorsqu'il apprend qu'un messie vient de naître. Au niveau psychologique, Hérode met en scène une réaction type du moi en état d'inflation, prêt à tout détruire sur son passage pour maintenir son autorité extérieure. La réaction exprime la peur du moi de perdre son règne sur la totalité de la psyché. Comme l'affirme Drewermann : « Psychologiquement, il faut reconnaître dans

fait que Jésus a affirmé « *Le royaume de Dieu est en vous.* » [Selon une possible traduction de Lc 17, 21.] Ajoutons que d'un point de vue psychologique, le fait de bien vouloir démarquer le divin de l'humain peut s'avérer une attitude saine pour se préserver d'une inflation du moi, ou du péché de la toute puissance. Par ailleurs, le processus d'individuation, qui nécessite la reconnaissance du divin en soi, a lieu non pas grâce à une identification avec la déité mais bien grâce à une dialectique du moi et du Soi.

le personnage du « roi Hérode » l'incarnation de ces forces du Moi qui continuent de refuser l'« enfant divin » ou de le prendre seulement en compte³⁵⁵. » Le *Massacre des innocents*³⁵⁶ en serait donc la conséquence. Selon cette perspective, il apparaît qu'Hérode n'a pas actualisé les qualités d'être requises pour la croissance au niveau du Soi, à savoir l'altruisme (représenté par la *Visitation*), la coopération, c'est-à-dire l'acceptation du chemin mythique au-delà des contraintes extérieures de la vie (représentée par le *Voyage à Bethléem*), le calme et la patience devant l'adversité (représentés par la difficulté du couple à trouver un gîte) et l'humilité (la *Nativité* qui a lieu dans une crèche). L'attitude d'Hérode représente non seulement la peur du moi de perdre son règne sur le centre psychique mais il représente aussi une réaction type de la société qui a peur du changement d'ordre culturel et social. Gerald Slusser écrit :

“Although divine and religiously sought, the new birth is regarded with suspicion, anxiety, and even outright fear. [...] Because it is the basis of a new cultural as well as individual development, the birth of the Hero is an occasion for cultural and personal unrest. This unrest has two foundations. For the culture and the individual, the emergence of the truly new signifies the death of an old pattern”³⁵⁷.

C'est pourquoi le motif récurrent de situations de danger qui accompagne la naissance miraculeuse dans les récits de héros représente psychologiquement la peur du changement. Ce motif mythique enseigne par ailleurs l'importance de conserver au cours du processus d'individuation, une attitude d'intériorité et de discrétion en ce qui a

³⁵⁵ Eugen Drewermann, *Psychanalyse et exégèse*, tome 1, « La vérité des formes : rêves, mythes, contes, sagas et légendes », *op. cit.*, p. 354.

³⁵⁶ « Alors, Hérode, voyant qu'il avait été joué par les mages, fut pris d'une violente fureur et envoya mettre à mort, dans Bethléem et tout son territoire, tous les enfants de moins de deux ans... » (Mt 2, 16.)

³⁵⁷ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, *op. cit.*, p. 60.

trait aux expériences intérieures et spirituelles vécues afin de se préserver des dangers extérieurs liés aux réactions d'autrui. Ainsi, à l'image de Joseph et de Marie dans la crèche, il est préférable de demeurer à l'abri des regards extérieurs et à l'écoute des messages intérieurs qui guident les prochaines étapes du cheminement³⁵⁸.

Conclusion : l'expérience spirituelle de l'appel et ses défis

Comme nous l'avons souligné plus tôt, l'*Annonciation* peut être liée au motif mythique de l'appel qui est vécu sous la forme d'une expérience spirituelle ou du transcendant et qui constitue la situation initiale du déroulement narratif. Elle en est donc le moteur principal. Outre le fait que ce constat puisse donner une indication au niveau de la structure mythique, dans le récit de Marie, elle peut être perçue comme une représentation symbolique exprimant le début du processus du devenir Soi. Bien que nous soyons conscient que le cheminement spirituel de Marie puisse remonter à un vécu antérieur au récit de l'*Annonciation*, nous postulons qu'en termes de cheminement spirituel, cette scène suggère tout l'impact et l'importance d'une expérience du transcendant comme point déclencheur du processus du devenir Soi³⁵⁹, puisque c'est grâce à cette expérience initiale qu'il y a déroulement narratif et en termes théologiques, cheminement spirituel.

³⁵⁸ En effet, Joseph est averti en songe du danger qui menace l'enfant, d'où leur fuite en Égypte. (Mt 2, 13.)

³⁵⁹ Comme nous l'avons mentionné plus tôt relativement aux récits de vie de religieux dans lesquels nous retrouvons une expérience spirituelle marquante doublée d'un appel à accomplir une mission précise. Voir note 327.

C'est particulièrement l'attitude de Marie dans la scène de l'*Annonciation* qui est porteuse de sens au niveau de ce que l'on pourrait nommer les prédispositions ou attitudes préalables du moi pour qu'il y ait accueil positif de l'expérience spirituelle, puisque c'est grâce à l'attitude d'ouverture et de réceptivité du moi qu'il y aura développement ultérieur vers la réalisation du Soi. En ce sens donc, l'attitude de Marie dans les récits renvoie le chercheur spirituel à l'attitude appropriée qu'il doit acquérir pour cheminer spirituellement, à savoir une ouverture et une réceptivité envers des contenus psychiques non-rationnels, symboliques et transpersonnels afin d'entendre l'appel intérieur qui le conduira sur le chemin de sa réalisation. L'expérience du transcendant ou de l'appel va déclencher tous les événements et défis futurs dans le déroulement narratif tandis qu'au niveau psychologique, ces expériences-types sont associés au processus d'individuation. Ainsi, au niveau de la structure mythique, suite à une expérience d'appel, surviennent :

- 1) Une réponse à l'appel indiquée par une action concrète (la *Visitation*) ;
- 2) Un déplacement ou voyage qui, au plan du processus du devenir Soi, peut être perçu comme une image pour symboliser l'entrée dans un nouveau cheminement mythique et spirituel ; dans le mythe-récit de Marie et Jésus, cette expérience est illustrée par le déplacement de Marie et Joseph pour le recensement (*Voyage à Bethléem*) ;
- 3) Une mise à l'écart du milieu d'origine ce qui, au niveau du processus du devenir Soi, symbolise la distanciation qui se crée avec le collectif et qui va favoriser la « naissance »

au niveau du Soi ; cette expérience est manifeste dans la scène de la *Nativité* dans une crèche ;

4) Une situation de danger qui oblige à se distancier du milieu social et qui symbolise la fragilité, à cette étape, du processus d'individuation qui peut facilement être intercepté ou interrompu par diverses circonstances extérieures adverses ; cette expérience est illustrée dans le récit biblique par la *Fuite en Égypte* et le *Massacre des innocents*³⁶⁰.

Ces différentes expériences-types que nous associons au processus d'individuation requièrent la valorisation de certaines qualités d'être qui vont favoriser la continuité du cheminement. Ces qualités d'être sont liées à l'attitude intérieure d'écoute, d'ouverture et de service qui caractérise la personne de Marie dans ces différentes séquences. Psychologiquement donc, le moi doit être un instrument pour le Soi, ce qui se traduit aussi par le maintien d'une attitude de confiance et d'attention soutenue envers les messages intérieurs reçus tout au cours du processus³⁶¹.

En associant les différentes scènes reliées à l'*Annonciation* et entourant la *Nativité* à une expérience-type liée au processus du devenir Soi, nous pouvons les saisir dans leurs apports psycho-spirituels et le chercheur spirituel peut projeter, par analogie, ses propres expériences de vie et ainsi peu à peu acquérir une plus grande connaissance des

³⁶⁰ Mt 2, 13-18.

³⁶¹ Comme c'est le cas dans les événements entourant la naissance de Jésus où les décisions et actions des personnages sont souvent motivées soit par une expérience du transcendant (l'*Annonciation*) ou un message reçu en rêve : le *Songe de Joseph* (Mt 1, 20), qui détermine sa décision d'épouser Marie et la *Fuite en Égypte* (Mt 2, 13), qui est le résultat d'un message reçu d'un ange.

processus liés au développement spirituel, en particulier, la capacité de discerner ce qui émane des attitudes du moi et d'apprendre à cultiver les qualités favorisant la croissance au niveau du Soi. La scène de l'*Annonciation* invite en ce sens à être attentif aux messages du Soi et à prendre en compte ses expériences d'appel et du transcendant dans le but de naître spirituellement.

Chapitre 5

Le Baptême



Figure 6 – Le Baptême, Guido Reni, 1623, WGA.

« Alors Jésus arrive de la Galilée au Jourdain, vers Jean, pour être baptisé par lui. Celui-ci l'en détournait, en disant : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi, tu viens à moi ! » Mais Jésus lui répondit : « Laisse faire pour l'instant ; car c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice. » Alors il le laisse faire. Ayant été baptisé, Jésus aussitôt remonta de l'eau ; et voici que les cieux s'ouvrirent : il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et voici qu'une voix venue des cieux disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur³⁶². »

5.1 Perspective de la Tradition³⁶³

Dans les Évangiles, la scène du *Baptême* débute le second temps narratif du récit de Jésus. Ce deuxième temps narratif a trait aux séquences entourant sa vie adulte et publique. Pour la tradition chrétienne, le baptême de Jésus inaugure « le début de sa mission auprès du peuple de Dieu³⁶⁴ » ou en d'autres mots, son « ministère³⁶⁵ ».

Le ministère de Jésus concerne les événements de sa vie publique qui sont associés en particulier, à la proclamation du royaume de Dieu à l'accomplissement de miracles. Selon le modèle du Rosaire, la période du ministère de Jésus correspond aux scènes ou Mystères lumineux suivants : *Baptême*³⁶⁶, *Noces de Cana*³⁶⁷, *Annonce du Royaume*³⁶⁸,

³⁶² Mt 3, 13-17.

³⁶³ Conscient de l'ampleur du thème du baptême, qui en tant que sacrement, comporte à lui seul un vaste champ de recherche, nous limiterons nos propos au sens du baptême de Jésus dans le contexte du récit narratif.

³⁶⁴ Dans la TOB, note *e* en bas de page, p. 2458.

³⁶⁵ Cette expression est utilisée dans les Évangiles de Jean et Marc pour marquer les récits de la vie publique de Jésus.

³⁶⁶ Mt 3, 13-17.

³⁶⁷ Jn 2, 1-12.

³⁶⁸ Mc 1, 14-15.

*Transfiguration*³⁶⁹ et *Institution de l'Eucharistie*³⁷⁰. Selon ce modèle, cette période prend fin avec le début de sa Passion inauguré par la scène de l'*Agonie* à Gethsémani.

Pour la Tradition, le baptême de Jésus atteste et confirme sa filiation divine. Cette filiation divine est comprise, dans l'ensemble du récit, comme le résultat d'une attente messianique inaugurée par le message de Jean le Baptiste. Celui-ci avait pour mission de préparer la venue du Royaume en effectuant un rituel de purification des péchés dans les eaux du Jourdain. Il déclarait : « *Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche*³⁷¹. » Le baptême avait donc pour fonction de purifier le peuple et de le préparer à la venue du Messie : « *Pour moi, je vous baptise dans de l'eau en vue du repentir ; mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi, dont je ne suis pas digne d'enlever les sandales ; lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu*³⁷². » Or, Jésus se présentant à lui pour se faire baptiser, Jean lui dit : « *C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi, tu viens à moi*³⁷³ ! » En ce sens, « l'entrée en scène de Jésus l'a fait apparaître comme celui qu'annonçait Jean³⁷⁴ ». Le baptême de Jésus acquiert ainsi le sens d'une révélation de sa filiation divine. Dans la TOB se trouve le commentaire suivant à propos du baptême de Jésus : « L'intérêt se porte moins sur son baptême que sur la révélation céleste qui l'a suivi³⁷⁵. » Cette révélation céleste eut lieu une fois que Jésus fut baptisé : « *Les cieux s'ouvrirent : il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une*

³⁶⁹ Lc 9, 28-36.

³⁷⁰ Mc 14, 22-25.

³⁷¹ Mt 3, 2.

³⁷² Mt 3, 11.

³⁷³ Mt 3, 14.

³⁷⁴ TOB, note n, p. 2390.

³⁷⁵ TOB, note n, p. 2390.

colombe et venir sur lui. Et voici qu'une voix venue des cieux disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur³⁷⁶. » Ainsi, « en descendant sur Jésus l'esprit le désigne comme le sauveur promis³⁷⁷ ». Dans cette scène, l'Esprit, présenté sous la forme d'une colombe, tient le rôle central de celui qui va insuffler une vie nouvelle. De la même manière que la vie de Marie fut transformée par l'Esprit de l'*Annonciation*, l'Esprit du *Baptême* apportera dans la vie de Jésus de nouveaux défis liés à sa mission spirituelle. J. P. Bagot commente ainsi le baptême de Jésus :

« Ce récit souligne comment Jésus ratifie symboliquement toute l'histoire du peuple qui dut affronter l'abîme des eaux pour accéder à la vie, et fonde le rite baptismal de la renaissance en sa mort ; soulevé par une confiance totale en l'amour paternel de Dieu, il se manifeste vraiment comme le « fils de Dieu ». C'est en lui qu'apparaît clairement ce qu'est la réalité de l'homme habité par l'Esprit³⁷⁸. »

Pour la Tradition, le baptême de Jésus représente « une révélation du Royaume désormais présent dans la personne de Jésus³⁷⁹ ».

Dans la pratique du Rosaire, la méditation sur le mystère du *Baptême de Jésus* est associée à la grâce de recevoir un « esprit ouvert à la force du Seigneur³⁸⁰ ». Et en termes de vertu, elle est associée à l'humilité³⁸¹.

³⁷⁶ Mt 3, 16-17.

³⁷⁷ TOB, note p, p. 2390.

³⁷⁸ BJ, p. 1506, commentaire en marge du texte sur le *Baptême de Jésus*.

³⁷⁹ Pape Jean-Paul II, *Lettre apostolique Rosarium Virginis Mariae du pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles sur le Rosaire*, [en ligne], Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2002, disponible sur internet : < http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae_fr.html >, consulté le 16 février 2008, chap. II, 21.

5.2 Perspective archétypale et mythique

Comme nous l'avons dit, en tant qu'objet de foi, le baptême représente le mystère de la filiation divine de Jésus. Il est aussi associé à un rituel de purification des péchés initié par Jean le Baptiste. Ce rituel, effectué dans les eaux du Jourdain par Jean le Baptiste, n'était toutefois pas un rite nouveau. D'après Joseph Campbell, il proviendrait d'un ancien rite sumérien du Dieu Ea : *"The rite of baptism [...] was an ancient rite coming down from the old Sumerian temple city Eridu, of the water god Ea, "God of the House of Water"*³⁸². Le rite baptismal existait donc bien avant et il fut également pratiqué dans d'autres sociétés et religions. Dans tous les cas, il est étroitement lié au symbolisme universel de l'eau, en tant qu'agent purifiant. Mircea Eliade affirme : « Dans quelque ensemble religieux qu'on les rencontre, les Eaux conservent invariablement leur fonction : elles désintègrent, abolissent les formes, « lavent les péchés », à la fois « purificatrices et régénératrices³⁸³ ». C'est donc l'élément eau qui attribue à la scène du *Baptême* ce sens de purification³⁸⁴. Si nous ajoutons à l'image de l'eau une immersion suivie d'une émergence, nous retrouvons le symbolisme de la mort (immersion) et de la

³⁸⁰ *Les mystères du Rosaire*, Gatineau : Priant, 2004, dépliant illustré.

³⁸¹ Martine Thoris-Brunelot, *Prier le Rosaire avec les pères de l'église*, Paris : l'Emmanuel, 2003, 106 p., coll. « Vie spirituelle », p. 33. Soulignons que pour plusieurs auteurs, c'est l'*Annonciation* qui est associée à la vertu de l'humilité.

³⁸² Joseph Campbell, *The masks of God*, volume III, *Occidental mythology*, New York : Penguin Compass, 1976 (c1964), 564 p., p. 349.

³⁸³ Mircea Eliade, *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, avant-propos de Georges Dumézil, s.l. : Gallimard, 1999 (c1952 et 1980), 238 p., coll. « Tel » ; 44, p. 200.

³⁸⁴ Dans Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, édition revue et augmentée, Paris : Robert Laffont / Jupiter, 1986 (c1969 et 1982), 1100 p., coll. « Bouquins », s.v. eau, p. 374, nous trouvons le commentaire suivant sur le symbolisme de l'eau : « Les significations symboliques de l'eau peuvent se réduire à trois thèmes dominants : source de vie, moyen de purification, centre de régénérescence. »

renaissance (l'émergence hors de l'eau). Mircea Eliade écrit : « Le contact avec l'eau comporte toujours une régénération : d'une part parce que la dissolution est suivie d'une « nouvelle naissance », d'autre part parce que l'immersion fertilise et multiplie le potentiel de vie³⁸⁵. » De même, « l'eau efface l'histoire, car elle rétablit l'être dans un état nouveau [...] elle est initiatrice³⁸⁶ ». Le symbolisme de l'immersion / émergence rejoint la signification du mot *initiation*. Le *Dictionnaire des symboles* définit le terme *initiation* comme suit :

« C'est d'une certaine façon faire mourir, provoquer la mort. Mais la mort est considérée comme une sortie, le franchissement d'une porte donnant accès ailleurs. À la sortie succède une entrée. Initier, c'est introduire. L'initié [...] passe d'un monde à un autre et subit de ce fait une transformation ; il change de niveau, il devient différent³⁸⁷. »

Ainsi, la plongée dans les eaux pour se purifier, se transformer et naître à nouveau, est associée à un rite d'initiation que l'on retrouve aussi sous d'autres formes, selon les cultures, mais dont le sens se rattache à l'idée d'un passage « d'un état d'être à un autre³⁸⁸ ».

L'image de l'immersion / émergence hors de l'eau peut aussi être mise en corrélation avec le thème mythique de la naissance d'une nouvelle humanité par les eaux du Déluge. À ce propos, Mircea Eliade écrit :

³⁸⁵ Mircea Eliade, *Images et symboles*, op. cit., p. 200.

³⁸⁶ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, op. cit., s.v. eau, p. 377.

³⁸⁷ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *ibid.*, s.v. initiation, p. 522.

³⁸⁸ Jack Tresidder, *Symboles & symboliques : les clés pour comprendre 1000 symboles du monde entier*, traduction et adaptation par Dominique Lahaussais, 2^e édition, Paris : Solar, 2001 (c2000), 184 p., p. 34.

« Les « Eaux de la Mort » sont un *leitmotiv* des mythologies paléo-orientales, asiatiques et océaniques. L'eau « tue » par excellence : elle dissout, elle abolit toute forme. C'est justement pourquoi elle est riche en « germes », créatrice³⁸⁹. »

Ainsi de la même manière qu'au niveau universel, l'eau peut illustrer la mort et la renaissance d'une humanité, au plan individuel, l'image de l'immersion / émergence rejoint l'image d'une renaissance individuelle, une mort et une résurrection symboliques associées à « la naissance de l'homme nouveau³⁹⁰ ».

Au niveau spirituel, l'initiation, représentée ici par l'image de l'immersion / émergence hors de l'eau, signifie aussi le passage d'un « statut de novice à celui d'initié³⁹¹ ». C'est Joseph Campbell qui fait remarquer que l'image de l'immersion / émergence que nous retrouvons dans le *baptême de Jésus* se retrouve de manière similaire dans le récit de la vie de Siddhartha le Bouddha puisque c'est après s'être baigné dans la rivière de Nairanjana, que Siddhartha le Bouddha atteint l'illumination. Ce qui pour Joseph Campbell, souligne le caractère initiatique de l'expérience et annonce une nouvelle étape dans la vie du héros. Il écrit :

“And as the future Buddha, having tested all the sages of his time, bathed in the river Nairanjana and departed to his tree alone, so likewise Jesus, half a

³⁸⁹ Mircea Eliade, *Images et symboles*, op. cit., p. 208.

³⁹⁰ Mircea Eliade, *ibid.*, p. 209.

³⁹¹ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles mythes et croyances*, op. cit., s.v. baptême, p. 126.

millennium later, leaning behind the wisdom of the Law and teaching of the Pharisees, came to the ultimate teacher of his time – and passed beyond³⁹². »

Ainsi, l'expérience initiatrice de la plongée dans l'eau représente le passage à un autre niveau d'être qui correspond, dans le récit de Jésus, au commencement de sa vie publique de prédicateur de même que l'atteinte de sa propre réalisation spirituelle par le sacrifice de sa Passion.

5.3 Motif du passage du seuil et expérience de l'initiation

Pour Joseph Campbell, le *Baptême de Jésus* représente symboliquement le motif mythique du passage du seuil. Il définit le passage du seuil comme une expérience initiatrice qui permet au héros de faire le passage de sa vie ordinaire à sa vie héroïque. L'expression « passage du seuil » implique que le héros dépasse la sphère de sa réalité familière pour entrer dans un nouveau processus où le « seuil » délimite « la sphère réelle, ou horizon de vie du héros. Au-delà, c'est l'obscurité, l'inconnu, le danger³⁹³. »

Selon Campbell, le héros passe le seuil à l'aide d'un guide ou d'un mentor et ce passage correspond à « une forme d'annihilation de soi [...] le héros se dirige vers l'intérieur pour naître à nouveau³⁹⁴ », ce qui rejoint le symbolisme de l'immersion / émergence hors de l'eau. De la même manière que certains rites sociaux favorisent le passage de

³⁹² Joseph Campbell, *The masks of God*, volume III, *Occidental mythology*, op. cit., p. 350.

³⁹³ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 73.

³⁹⁴ Joseph Campbell, *ibid.*, p. 33.

l'enfance à l'âge adulte³⁹⁵, le passage du seuil revêtira le héros d'une nouvelle maturité qui lui permettra d'assumer pleinement son rôle dans le monde, ce qui correspond, dans le récit de Jésus, à son nouveau rôle de prédicateur ou de pêcheur d'hommes à la suite du *Baptême* et de la *Tentation au désert*.

Dans les récits mythiques, la plongée dans l'eau est fréquemment illustrée par la descente du héros « dans l'abîme des Eaux pour un duel avec le monstre marin³⁹⁶ ». Elle est une « épreuve typiquement initiatrice³⁹⁷ ». Elle « est une condition *sine qua non* d'un passage vers un autre mode d'être³⁹⁸ ». À propos du *baptême de Jésus*, Joseph Campbell écrit : « *The episode of the baptism, then, whether taken as a mythological motif or as a biographical event, stands for the irrevocable passage of a threshold*³⁹⁹. » C'est en ce sens donc que le baptême rejoint le motif du passage du seuil qui représente le nouveau statut du héros et, en tant qu'initiation, représente spirituellement l'émergence d'un homme nouveau.

³⁹⁵ Par exemple, chez les peuples primitifs on effectuait un rite d'initiation pour réaliser le passage de l'enfance à l'âge adulte. Celui-ci comprenait différentes étapes auxquelles devaient se soumettre le candidat : d'abord, l'expression symbolique de la fin de l'enfance en abritant les garçons de couvertures, puis la circoncision. Ensuite on célébrait la nouvelle vie en coiffant le jeune adulte d'une coiffure conique virile pour marquer son nouveau statut. (Joseph L. Henderson, « Les mythes primitifs et l'homme moderne » in : C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, M.-L. Von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé ; introduction par John Freeman, Paris : Laffont, 1990 (c1964), 320 p., p. 131.) Ainsi, « Les rites d'initiation qui marquent dans la plupart des sociétés le passage d'un état à un autre, se terminent souvent par une mort symbolique annonçant la naissance d'un être nouveau. » (Jack Tresidder, *Symboles & symbolique : les clés pour comprendre 1000 symboles du monde entier*, op. cit., p. 34.)

³⁹⁶ Mircea Eliade, *Images et symboles*, op. cit., p. 203.

³⁹⁷ Mircea Eliade, *ibid.*, p. 208.

³⁹⁸ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystère*, s.l. : Gallimard, 1989 (c1957), 279 p., coll. « Folio » ; « Essais » ; 128, p. 274.

³⁹⁹ Joseph Campbell, *The masks of God*, volume III, *Occidental mythology*, op. cit., p. 350.

Mentionnons également que le passage du seuil, en tant qu'initiation, nécessite de la part du protagoniste un certain courage mais surtout une volonté de se soumettre pleinement et humblement à l'expérience symbolique et initiatrice qui lui est imposée pour pouvoir obtenir les grâces sous-jacentes à l'expérience. Dans la scène du *Baptême de Jésus*, nous pouvons situer cette qualité d'être de l'initié Jésus dans le dialogue qu'il entretient avec Jean avant d'être baptisé. Jean lui dit : « *C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi, tu viens à moi*⁴⁰⁰ ! » Et Jésus lui répond : « *Laisse faire pour l'instant ; car c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice*⁴⁰¹. » Cette soumission de Jésus peut aussi s'expliquer par les propos de Slusser qui affirme que le héros ne naît pas « héros », ou ne naît pas déjà accompli, c'est pourquoi il a besoin de parcourir toutes les étapes qui le conduiront à sa réalisation. Cette perspective est également évoquée dans les paroles de l'apôtre Paul qui affirme que tout le processus vécu par Jésus était nécessaire pour qu'il puisse venir en aide aux autres : « *Aussi devait-il en tous points se faire semblable à ses frères, [...] Car, du fait qu'il a lui-même souffert par l'épreuve, il est capable de venir en aide à ceux qui sont éprouvés*⁴⁰². »

Au niveau du développement spirituel, le passage du seuil ou de l'initiation implique donc qu'une fois le seuil franchi, le héros vivra des situations qui lui donneront l'opportunité de manifester une plus grande maturité spirituelle en déployant ses aptitudes, potentialités et qualités d'être spirituelles. En ce sens, si le rite baptismal symbolisait une entrée dans un nouveau mode d'être, le motif mythique du passage du

⁴⁰⁰ Mt 3, 14.

⁴⁰¹ Mt 3, 15.

⁴⁰² TOB, He 2, 17-18.

seuil souligne que le héros devra démontrer ce nouvel état d'être par des gestes concrets. Ainsi, dans le mythe-récit de Jésus, une fois le seuil franchi - symbolisé par l'initiation baptismale - Jésus sera conduit par l'esprit dans le désert où il sera mis à l'épreuve⁴⁰³.

5.4 Perspective psychologique et symbolique

Comme nous l'avons souligné, le baptême est porteur de la symbolique universelle de mort et de renaissance. Plus spécifiquement dans le christianisme, ce symbolisme se rattache à la disparition de l'être de péché. Le thème de la mort y est donc intrinsèque. Par ailleurs, affirme Slusser, en contexte chrétien, la symbolique de la mort qui est inhérente au baptême est souvent esquivée parce que le sens psychologique du baptême n'est pas présenté. Il écrit : “[...] *too often the meaning of the death in the waters is either unnoticed or trivialised because the connection with psychic transformation has been lost [...] Renewal is possible only through the death of the old personality*”⁴⁰⁴.” Au niveau psychologique donc, qu'en est-il de la symbolique de l'eau ?

Au niveau psychologique, l'eau est étroitement associée à l'inconscient : « L'eau est le symbole des énergies inconscientes, des puissances informes de l'âme, des motivations secrètes et inconnues⁴⁰⁵. » L'image d'une plongée dans l'eau prend alors le sens d'une

⁴⁰³ Nous étudions la *Tentation au désert* à la section 5.5 Les défis de l'initiation de Jésus.

⁴⁰⁴ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, Atlanta : John Knox Press, 1986, 170 p., p. 67.

⁴⁰⁵ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, op. cit.*, s.v. eau, p. 381.

descente dans les profondeurs psychiques, inconscientes. En psychologie des profondeurs, l'exploration de l'inconscient s'avère essentielle à l'approfondissement de la connaissance de soi. Elle vise entre autres, à purifier certains aspects psychiques qui nuisent au processus d'individuation. En termes théologiques, on pourrait suggérer que l'exploration de l'inconscient constitue un travail de purification des péchés. L'eau, en tant que symbole de l'inconscient, est donc un lieu dans lequel le sujet est appelé à plonger pour se purifier au niveau psychique.

De son côté, l'image de l'émersion hors de l'eau peut symboliser au niveau psychologique le travail que le sujet effectue pour ramener à la conscience les contenus inconscients. Ces contenus inconscients sont composés de deux aspects : le premier étant lié aux aspects non connus de la psyché que nous pouvons associer à l'ombre⁴⁰⁶ et le second, aux contenus en lien avec les potentialités non développées issues de l'inconscient supérieur ou supraconscient (facultés, dons, aptitudes, etc.⁴⁰⁷) Symboliquement donc, l'eau renferme les « contenus de l'âme que le « pécheur » s'efforce de ramener à la surface et qui devront le nourrir » *spirituellement*⁴⁰⁸. À cet

⁴⁰⁶ Rappelons que l'ombre est « la partie inférieure de la personnalité, refoulée ou projetée sur autrui car elle s'oppose aux désirs et aux idéaux du moi conscient ». (Aimé Agnel, *Jung : la passion de l'Autre*, Toulouse : Milan, 2004, 63 p., p. 60.)

⁴⁰⁷ Roberto Assagioli définit le supraconscient comme suit : « C'est de là que nous parviennent les intuitions et les inspirations d'ordre supérieur, dans le domaine de l'art, de la philosophie, de la science ; les « impératifs » d'ordre éthique ; les élans altruistes. C'est la source du génie, des états d'illumination, de contemplation, d'extase. C'est dans cette zone que résident, à l'état latent et potentiel, les énergies supérieures de l'Esprit, les facultés et les pouvoirs supranormaux d'un genre élevé. » (Dr Roberto Assagioli, *Psychosynthèse : principes et techniques*, traduit par Maria Panizza, Paris : Desclée de Brouwer, 1997 (c1991), 286 p., p. 27.)

⁴⁰⁸ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, op. cit., s.v. eau, p. 381. On mentionne également que : « Le poisson est un animal psychique. »

effet, le récit de *La pêche miraculeuse*⁴⁰⁹ peut symboliser cette exploration et découverte des richesses enfouies dans l'inconscient. De même, le récit de *La tempête apaisée*⁴¹⁰ peut symboliser, au plan psychologique, la capacité de dominer les contenus inconscients et les instincts. En ce sens donc, le symbolisme de l'immersion / émergence pourrait se traduire psychologiquement comme l'effort conscient du sujet de parvenir à une plus grande unité intérieure et à un accomplissement par la transformation des éléments psychiques nuisibles et par le développement des facultés de l'être. Ce symbolisme évoque aussi l'émergence d'un nouvel état, plus près de la véritable nature de l'être.

Ainsi, bien que l'expérience baptismale puisse être, dans le christianisme, identifiée à une purification des péchés, cette expérience de l'immersion / émergence hors de l'eau symbolise, au niveau psychologique, une conversion d'ordre psychique. L'expérience de transformation s'échelonne au-delà du rituel en tant que tel et en ce sens, le rituel du baptême constitue, pour celui qui le vit, un point d'appui qui lui donnera l'élan nécessaire pour poursuivre le cheminement vers sa totalité d'être. Vu ainsi, le baptême ne serait que le commencement de cette vie nouvelle en Esprit, désormais orientée vers les aspirations et actions du Soi. L'extrait suivant, tiré de l'Évangile de Luc met bien en relief cet aspect d'un commencement inauguré par le *Baptême de Jésus* où une voix venue du ciel dit : « *Tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré*⁴¹¹ ». Ainsi, après avoir été baptisé, Jésus, sous l'influence de l'Esprit, entre dans un processus

⁴⁰⁹ Lc 5, 4-7.

⁴¹⁰ Mc 4, 35-41.

⁴¹¹ Lc 3, 22.

d'accomplissement, d'abord manifesté dans son expérience du désert : « *Jésus, rempli d'Esprit Saint, revint du Jourdain et il était mené par l'Esprit à travers le désert durant quarante jours, tenté par le diable*⁴¹². »

Au niveau psychologique, le baptême peut être compris comme une expérience de plus grande proximité du Soi. Celle-ci peut se manifester par le biais de perceptions extrasensorielles pouvant faire percevoir « la vision des étonnantes potentialités latentes ou actives des niveaux supraconscients⁴¹³ ». Dans la scène du *Baptême de Jésus*, nous remarquons que Jésus expérimente ces perceptions extrasensorielles sous forme visuelle : « *il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui*⁴¹⁴ » et sous forme auditive : « *et voici qu'une voix venue des cieux disait : celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur*⁴¹⁵ ». En ce sens, au niveau psychologique, cette scène peut illustrer la fin du règne du moi sur la psyché en faveur du règne du Soi au niveau conscient, symbolisé par la sortie de l'eau accompagnée de l'ouverture des cieux, la descente de l'Esprit et la voix divine.

Un autre aspect du symbolisme psychologique de l'eau, en tant que représentant de l'inconscient, renvoie aussi à l'aspect féminin de l'être, à la mère, de laquelle germe toute vie et conscience. Slusser écrit :

⁴¹² Lc 4, 1.

⁴¹³ Roberto Assagioli, *Le développement transpersonnel*, traduction de Michel Valois, Paris : Desclée de Brouwer, 1994, 316 p., coll. « Épi / Intelligence du corps », p. 73.

⁴¹⁴ Mt 3, 16.

⁴¹⁵ Mt 3, 17.

“The transpersonal psyche is always the mother of ego-consciousness. Water is thus symbolically not only the mother from whom comes the phenomenal world but the mother from whom comes ego-consciousness itself, i.e., knowing the world”⁴¹⁶.

Ainsi, de la même manière que les rites initiatiques du passage de l'enfance à l'âge adulte dans les sociétés primitives avaient pour fonction de détacher l'enfant de la mère pour le faire entrer dans sa fonction sociale, le rituel de la plongée dans l'eau baptismale réfère, au plan psycho-spirituel, au dépassement de ses liens de dépendance face aux contenus inconscients et à ses instincts. L'initiation baptismale symbolise en ce sens le passage du monde de la mère (inconscient) à celui du père (le conscient). Slusser écrit :

“The initiation of the hero is the crossing of the threshold from the world of the mother to the world of the father”⁴¹⁷.

Pour Slusser, le héros doit dépasser le niveau primaire et instinctif et Jean le baptiste représente la force psychique en soi qui demande d'aller au-delà de ce niveau instinctif. Il écrit :

“John [...] represent[s] the forces of the psyche that demand that ego grow beyond its subservience to the instinctual drives in order to take responsibility for the acts of the person”⁴¹⁸. Il ajoute : *“Jesus' baptism at the hands of John is*

⁴¹⁶ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 67.

⁴¹⁷ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 75. On pourrait affirmer ici que passage du monde de la mère à celui du père est illustré dans la scène de Jésus parmi les docteurs (Lc 2, 41-50) dans laquelle Jésus, à l'âge de douze ans, s'éloigne de ses parents durant trois jours. Lorsque ses parents le retrouvent dans le temple auprès des docteurs, il dit à sa mère : « *Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père ?* » (Lc 2, 49.)

⁴¹⁸ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 71.

*thus symbolically his call to stand against the instinctual forces by daring to plunge into their depths and overcome them*⁴¹⁹.”

Slusser ajoute que les paroles de Jean le Baptiste : « *Moi, je vous ai baptisés avec de l'eau, mais lui vous baptisera avec l'Esprit Saint*⁴²⁰ », signalent la différence des rôles des deux personnages où le premier (Jean) représente le personnage qui fait prendre conscience de ce nécessaire travail au niveau inconscient, instinctif, symbolisé par le rite baptismal, pour pouvoir accéder à une étape de réalisation plus élevée, symbolisée par le baptême du feu ou de l'Esprit avec la mort / résurrection de Jésus.

Au niveau psychologique, la descente dans les eaux de l'inconscient peut s'avérer une entreprise périlleuse. Il est possible que le moi soit fasciné par les contenus de l'inconscient et ainsi demeure dans un état d'identification. Mais si le moi demeure courageux et vigilant dans son parcours, sa plongée dans son univers inconscient lui permettra non seulement de transformer les contenus de l'inconscient qui nuisent à son développement psycho-spirituel mais aussi de découvrir les qualités du Soi qui y sont enfouis. Erich Neumann affirme que c'est ultimement le but de cette « régression » dans les eaux de notre univers inconscient que de faire surgir au niveau conscient, les possibilités d'une vie spirituelle, symbolique : “*It is these inherent possibilities of « spiritual » or « symbolic » life and of progress which form the ultimate, though unconscious, goal of regression*⁴²¹.” Ainsi, le héros se libère des fascinations de son

⁴¹⁹ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 72.

⁴²⁰ Mc 1, 8.

⁴²¹ Erich Neumann, *The great mother : an analysis of the archetype*, translated from the German by Ralph Manheim, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1963, 379 p., p. 330.

univers inconscient s'il parvient à remplacer l'aspect élémentaire féminin de la psyché, associé aux instincts et qui empêche la progression psycho-spirituelle, par le principe féminin que Jung nomme l'*anima*. Cet aspect correspond à la qualité de transformation de la psyché, Slusser écrit : "*The "transformative character", for which the anima is the vehicle par excellence, sets the personality in motion, leading to change and ultimately to transformation*⁴²²." Slusser associe l'*anima* à l'esprit qui conduit Jésus dans le désert et qui lui permet d'aller au-delà des attachements de l'égo : "*We may connect the spirit here with the anima, the spirit who will lead the Hero beyond the realm of phenomenality, beyond the realm of attachment to the ego*⁴²³."

Ainsi, nous pouvons affirmer qu'en termes de développement spirituel, de la même manière que le symbolisme psycho-spirituel inhérent à la scène de l'*Annonciation* gravitait autour de l'expérience de la naissance et la croissance spirituelle au niveau du Soi, le symbolisme psycho-spirituel du *Baptême* le rattache à l'expérience de maturation au niveau du Soi qui illustre la fin d'une soumission aux forces psychiques inconscientes ainsi que l'émergence de potentialités nouvelles, jusqu'ici non révélées, comme nous le constatons dans les scènes qui suivront, en particulier dans la *Tentation au désert*⁴²⁴.

Ainsi, à la suite d'une lecture psychologique du rite initiatique de l'immersion / émergence qu'est le baptême, nous serions tentés de croire que, bien que

⁴²² Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 74.

⁴²³ Gerald H. Slusser, *ibid.*, p. 75.

⁴²⁴ Lc 4, 1-13.

l'expérience du baptême puisse opérer, en celui qui y participe, son œuvre mystérieuse, cette initiation requiert de la part de celui-ci une entrée volontaire dans un processus de transformation et de conversion au niveau psychique, sans quoi l'expérience risque d'être vécue superficiellement. Le chercheur spirituel qui a pris conscience de la richesse du symbolisme psychologique de l'initiation baptismale peut ainsi réfléchir à son propre état psychique, à savoir s'il demeure plutôt esclave de ses instincts et de ses processus psychiques inconscients, ou s'il peut les dépasser par l'observation, la compréhension et la transformation de ceux-ci.

Dans la section suivante, nous verrons comment l'expérience initiatrice du baptême engendre certains défis psycho-spirituels qui deviennent visibles par la suite dans divers événements narratifs du mythe-récit de Jésus.

5.5 Les défis de l'initiation de Jésus

« Jésus, rempli d'Esprit Saint, revint du Jourdain et il était mené par l'Esprit à travers le désert durant quarante jours, tenté par le diable. Il ne mangea rien en ces jours-là et, quand ils furent écoulés, il eut faim. Le diable lui dit : « Si tu es Fils de Dieu, dis à cette pierre qu'elle devienne du pain. » Et Jésus lui répondit : « Il est écrit : Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme. » L'emmenant plus haut, le diable lui montra en un instant tous les royaumes de l'univers et lui dit : « Je t'en donnerai tout ce pouvoir et la gloire de ces royaumes, car elle m'a été livrée, et je la donne à qui je veux. Toi donc, si tu te prosternes devant moi, elle t'appartiendra tout entière. » Et Jésus lui dit : « Il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et à lui seul tu rendras un culte. » Puis il le mena à Jérusalem, le plaça sur le pinacle du Temple et lui dit : « Si tu es fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas : car il est écrit : Il donnera pour toi des ordres à ses anges, afin qu'ils te gardent. Et encore : Sur leurs mains, ils te

porteront, de peur que tu heurtes du pied quelque pierre. » Mais Jésus lui répondit : « Il est dit : tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu⁴²⁵. »

À la suite de son initiation baptismale, Jésus vivra une rencontre avec le diable dans le désert. Il s'agit d'une expérience qui, comme nous le verrons, est liée à la symbolique du baptême et au motif du passage du seuil. Au niveau psychologique, cette expérience peut symboliser une confrontation avec les contenus de l'inconscient où la figure du diable peut être mise en relation avec la notion de l'ombre décrite par Jung. De manière générale, l'ombre est l'envers du masque de la personnalité et elle reflète, entre autres, les besoins et désirs refoulés de la personnalité. La figure du diable - comme celle de l'ombre - est généralement détestée et rejetée par le conscient parce qu'elle reflète les aspects que le conscient ne veut pas prendre en compte. Néanmoins, l'ombre recèle des aspects qu'il est important de comprendre et d'intégrer pour devenir Soi. Il s'avère donc infructueux pour la croissance psycho-spirituelle de négliger ou de refuser la confrontation avec cet aspect de soi-même. Une attitude d'acceptation de l'ombre est en ce sens le premier pas vers une plus grande maturité psycho-spirituelle. À ce propos, Erich Neumann écrit :

“The acceptance of oneself as including a dark aspect and a shadow actually springs from a deep and humble recognition of the invincible creatureliness of man, which is a part of the purpose of his creation. Unlike the old unconscious dilemma -either surrender to the shadow and be overwhelmed, or else project it and lose it altogether- “acceptance of the shadow” is a solution which brings

⁴²⁵ Lc 4, 1-12.

*unconsciousness of the problem to an end. And that is in fact the point of the process*⁴²⁶.”

L'aspect positif de l'ombre se situe donc dans le fait qu'elle puisse être celle qui nous ouvre la voie à une meilleure compréhension et transformation de soi. Erich Neumann écrit : *“The shadow is the “guardian of the threshold”, across which the path leads into the nether realm of transformation and renewal. And so what first appears to the ego as a devil becomes a psychopomp, a guide of the soul*⁴²⁷.”

Nous pourrions constater cette dimension positive de l'ombre un peu plus loin. Attardons-nous pour l'instant à l'expression « gardien du seuil ». Au niveau mythique, le gardien du seuil est un personnage qui protège l'accès d'un lieu magique ou sacré. Il revêt le rôle de protecteur d'un lieu sacré : « Les gardiens défendent l'accès au trésor matériel ou spirituel. Ils font en sorte que seule la personne autorisée et méritante, c'est-à-dire le saint ou l'initié, puisse pénétrer le sanctuaire secret⁴²⁸. » Au niveau psychologique, le gardien peut être vu comme une synthèse personnifiée des divers aspects de l'ombre, qui se tiendrait à la frontière du conscient et de l'inconscient afin de protéger l'accès au contenu inconscient et par le fait même préserver le règne du moi sur la psyché. Le gardien du seuil symbolise également la censure, c'est-à-dire qu'il veille à ce que « les contenus inconscients ne surgissent pas de façon impromptue et indésirable dans le conscient⁴²⁹ » et, en tant que personnification des divers contenus de l'ombre, il utilise les désirs

⁴²⁶ Erich Neumann, *Depth psychology and new ethic*, translated by Eugene Rolfé ; forewords by C. G. Jung, Gerhard Adler and James Yandell, first Shambala edition, Boston : Shambhala, 1990, 158 p., p. 143.

⁴²⁷ Erich Neumann, *ibid.*, p. 143.

⁴²⁸ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, *op. cit.*, s.v. gardien, p. 429.

⁴²⁹ Corinne Morel, *ibid.*, s.v. gardien, p. 429.

refoulés ou inconscients du héros pour le maintenir dans la servitude psychologique. Pour pouvoir poursuivre son développement, l'initié devra donc vaincre le gardien du seuil afin d'avoir accès aux trésors de l'inconscient, sans quoi, il ne pourra entrer dans l'expérience du Soi⁴³⁰.

C'est ainsi que de manière générale, les propos du diable représentent une manière de penser, d'agir et d'être dans le monde qui attire et séduit la nature humaine dominée par l'instinct, le bien-être, la facilité et l'autosatisfaction. Les trois tentations dans le désert peuvent ainsi être vues comme une illustration de ces niveaux d'être primaires de fonctionnement du moi qui devront être transcendés pour progresser spirituellement. Voyons de manière plus précise chacune de ces tentations.

Dans la première tentation, Jésus a faim et le diable lui dit : « *Si tu es Fils de Dieu, dis à cette pierre qu'elle devienne du pain*⁴³¹. » Au niveau psychologique, on peut affirmer que les paroles du diable relèvent du désir inconscient de Jésus d'utiliser l'énergie créatrice du centre psychique, du Soi, pour répondre à ses besoins primaires, c'est-à-dire de survie. Mais Jésus répond : « *Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme*⁴³². » Entendons que, pour Jésus, la vie ne se limite pas au seul aspect matériel. Au niveau psychologique, cette réponse peut signifier que les dons et potentialités en provenance du centre psychique, du Soi, devront aussi servir à des fins plus élevées que

⁴³⁰ Soulignons que le lieu physique d'un désert renforce le symbolisme psychologique de l'expérience vécue, puisque comme le mentionne Campbell : « Les régions de l'inconnu (désert, jungle, mer profonde, terre étrangère, etc.) sont des champs libres pour la projection du contenu inconscient. » (Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 74.)

⁴³¹ Lc 4, 3.

⁴³² Lc 4, 4.

l'assouvissement des besoins primaires. Cette tentation met également en perspective le fait que c'est avant tout l'Esprit qui est l'essence, la source et l'origine de la Vie et qu'en ce sens l'esprit domine la matière. En refusant de changer la pierre en pain, Jésus dit implicitement qu'il est capable de survivre sans obtenir une nourriture tangible parce que sa source première de vie provient de Dieu. Ainsi, en lien avec cette première tentation, le chercheur spirituel pourrait se questionner comme suit : suis-je dominé par mes besoins physiques et matériels plutôt que de suivre mes aspirations spirituelles ? Autrement dit : est-ce que je cesse de me préoccuper de mon développement spirituel lorsque je me sens dans l'insécurité au plan matériel ? Ou est-ce que je priorise mon confort et bien être plutôt que ma vie spirituelle ?

Dans le mythe-récit de Jésus, cette expérience du pain (ou de l'absence du pain) dans le désert marque le début d'une image-*leitmotiv* (le pain) et qui va revenir tout au cours du récit de Jésus. Son manque de pain dans le désert sera, plus tard, transformé en un besoin de nourrir les autres, en particulier dans la scène de la *multiplication des pains*⁴³³. Puis Jésus devient lui-même nourriture pour autrui lorsqu'il affirme : « *Je suis le pain de vie. Qui vient à moi n'aura jamais faim*⁴³⁴. »

Ainsi, Jésus transforme son besoin primaire de se nourrir en volonté de nourrir les autres physiquement et spirituellement. Cette première *Tentation au désert* rejoint une dimension importante du mythe-récit de Jésus en lien avec sa mission spirituelle

⁴³³ Jn 6, 1-15.

⁴³⁴ Jn 6, 35. Aussi, l'image du pain apparaît dans le mot Bethléem, lieu de naissance de Jésus et qui signifie « maison du pain » en hébreu.

manifeste dans cet extrait : « *Je suis le pain vivant, descendu du ciel*⁴³⁵. » Dans cette double image du pain matériel et du pain spirituel, le chercheur spirituel peut déceler l'importance de relativiser ses besoins matériels afin de prioriser ses besoins spirituels. Il est invité à considérer son existence comme un tout unifié ou l'aspect matériel ne doit pas être priorisé au détriment de la dimension spirituelle, comme la réponse de Jésus l'affirme : « *Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme*⁴³⁶. »

Dans la seconde tentation, le diable conduit Jésus plus haut pour lui montrer les royaumes de l'univers et lui dit : « *Je t'en donnerai tout ce pouvoir et la gloire de ces royaumes, car elle m'a été livrée, et je la donne à qui je veux. Toi donc, si tu te prosternes devant moi, elle t'appartiendra tout entière*⁴³⁷. » Au niveau psychologique, nous retrouvons ici le désir inconscient de toute puissance : « *Toi donc, si tu te prosternes devant moi, elle t'appartiendra tout entière.* » La réponse de Jésus : « *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et à lui seul tu rendras un culte*⁴³⁸ » sous-tend l'importance de se maintenir dans un état d'humilité et d'éviter de se prendre pour le Tout, pour la totalité de la psyché, ou en termes théologiques, pour Dieu. Cette seconde tentation représente ainsi l'avidité du moi qui aspire à la gloire et la richesse matérielle. Pour le chercheur spirituel, cette deuxième tentation peut se formuler en la question suivante : placé en situation de gloire et de richesse, est-ce que je cesse de fixer mon regard sur le *Tout Autre* et oublie l'ultime objectif de ma vie, ma réalisation spirituelle ?

⁴³⁵ Jn 6, 51.

⁴³⁶ Lc 4, 4.

⁴³⁷ Lc 4, 6-7.

⁴³⁸ Lc 4, 8.

Dans le mythe-récit de Jésus, cette seconde tentation, qui illustre le désir inconscient de gloire personnelle sera transmuée en un besoin de consacrer sa vie pour le Royaume de Dieu. Cet objectif est accompagné d'un détachement de l'atteinte d'une gloire ou d'une suprématie personnelle au plan terrestre : « *Mon Royaume n'est pas de ce monde*⁴³⁹ », affirme-il aux autorités qui le condamne. Par son cheminement de vie, Jésus atteint toutefois cette gloire du Royaume, non pas celle du royaume éphémère du plan terrestre auquel réfèrent les propos du diable, mais celle du Royaume céleste. En ce sens donc, cette seconde tentation a révélé un autre aspect important de la mission de Jésus : la propagation d'un message sur l'atteinte du Royaume céleste.

Dans la troisième tentation, le diable emmène Jésus sur le pinacle du temple à Jérusalem et lui dit : « *Si tu es fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas : car il est écrit : Il donnera pour toi des ordres à ses anges, afin qu'ils te gardent. Et encore : Sur leurs mains, ils te porteront, de peur que tu heurtes du pied quelque pierre*⁴⁴⁰. » La phrase « *Si tu es fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas* » peut symboliquement évoquer l'idée de céder à la paresse en ne fournissant aucun effort personnel pour progresser spirituellement et de justifier inconsciemment cette paresse en remettant tout à la grâce de Dieu. Au niveau de la dynamique psychique du moi et du Soi, cela signifie que le moi cesserait de faire les efforts qui lui reviennent pour le développement au niveau du Soi. La réponse de Jésus : « *Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu*⁴⁴¹ » indique, au plan psychologique, une attitude intérieure de respect, soucieuse de maintenir l'équilibre et l'harmonie avec le

⁴³⁹ Jn 18, 36.

⁴⁴⁰ Lc 4, 9-11.

⁴⁴¹ Lc 4, 12.

centre psychique et de poursuivre les efforts conscients pour se développer spirituellement. En termes théologiques, cela suppose le maintien d'une rigueur personnelle ainsi qu'une attitude de crainte et de révérence envers Dieu. Cette troisième tentation invite aussi à éviter le piège de l'auto-valorisation ou justification personnelle en exhibant ses aptitudes ou dons spirituels.

Dans le mythe-récit de Jésus, le désir refoulé de paresse spirituelle de Jésus fut transcendé par une attitude de courage invincible pour porter sa croix jusqu'au don total de sa vie, comme ces paroles l'affirment : « *C'est ainsi que le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude*⁴⁴². » Aussi, dans son expérience du Calvaire, Jésus n'a pas cédé à la tentation de démontrer aux autres ses dons spirituels en évitant la crucifixion et la mort comme le réclamait l'un de ceux qui étaient crucifiés à ses côtés : « *N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi*⁴⁴³. »

Une lecture psycho-spirituelle de cette troisième tentation invite ainsi le chercheur spirituel à éviter la paresse spirituelle ou la tendance à l'exhibitionnisme spirituel. Le chercheur spirituel pourra se questionner comme suit : est-ce que je relâche les efforts pour progresser spirituellement et est-ce que j'ai besoin de démontrer aux autres ma valeur ?

⁴⁴² Mt 20, 28.

⁴⁴³ Lc 23, 39.

Les trois tentations de Jésus représentent ainsi les ruses du gardien du seuil pour préserver le règne du moi sur la psyché. La première tentation gravitait autour du désir conscient et / ou inconscient du moi de prioriser le matériel sur le spirituel. La seconde tentation autour du désir du moi de gloire et de richesse personnelle, la troisième, autour de la paresse spirituelle justifiée par la foi, de même que le désir exhibitionniste du moi à des fins d'auto-valorisation. Ces trois tentations signalent ainsi les obstacles psychologiques les plus courants qui empêchent le processus du devenir Soi. Le vrai héros ou chercheur spirituel devra ainsi apprendre à reconnaître et dépasser ses désirs inconscients qui sont parfois perceptibles dans le comportement extérieur du moi. Slusser affirme :

“The true Hero must have all such ambitions and ego-trips well identified and put behind him before he is ready to be trusted with the supreme power of the Son of God. In the Hero there is to be no place whatever for ego-aggrandizement”⁴⁴⁴.

D'autre part, comme nous l'avons vu dans l'exemple du récit de Jésus, ces désirs inconscients peuvent être transcendés lorsque le moi se met au service et à l'écoute du centre psychique, du Soi. Ainsi, chacune des trois tentations révèle aussi une aspiration spirituelle profonde qui est, dans le mythe-récit de Jésus, illustrée comme suit : 1) Jésus effectua une multiplication des pains⁴⁴⁵ afin de nourrir une foule et son corps devint nourriture pour autrui lors de l'institution de l'Eucharistie⁴⁴⁶ (première tentation

⁴⁴⁴ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 81.

⁴⁴⁵ Jn 6, 1-15.

⁴⁴⁶ « Jésus prit du pain, le bénit, le rompit et le donna aux disciples en disant : « Prenez, mangez, ceci est mon corps ». (Mt 26, 26.)

sublimée) ; 2) il fut proclamé Roi par la foule lors de son entrée à Jérusalem⁴⁴⁷ et devint Seigneur d'un Royaume qui n'est pas de ce monde⁴⁴⁸ (deuxième tentation sublimée) ; 3) il assumait avec courage son expérience du Calvaire sans vouloir démontrer qu'il pouvait s'en exclure, ce qui ultimement culmina dans sa résurrection (troisième tentation sublimée). En ce sens, si les propos du tentateur ont révélé à Jésus ses désirs de se servir de ses potentialités de manière égoïste, ils lui ont aussi indiqué ses aspirations spirituelles les plus profondes en lien avec sa mission de vie.

Ainsi, si l'expérience du baptême de Jésus fut un lieu de réception de l'Esprit⁴⁴⁹, l'expérience du désert fut un lieu propice pour vérifier si une telle expérience ne fut pas, par le fait même, une occasion d'inflation du moi. Comme l'affirme Slusser, le héros devait démontrer qu'il est un « *deux fois né* » afin de servir en toute compassion et humilité : *“The Hero must demonstrate that he is twice born, that he truly represents the love of God, which bathes the universe like an impersonal cosmic force that sends sun and rain on the just and the unjust alike”*⁴⁵⁰. De cette expérience du désert, Jésus ressort plus fort. Dans l'évangile de Luc, il est écrit : « *Jésus retourna en Galilée, avec la puissance de l'Esprit*⁴⁵¹. » Ensuite débuta sa vie de prédicateur et de guérisseur. Les nombreux miracles qu'il accomplit à la suite de son initiation et de son épreuve dans le désert, confirment que ces deux expériences (*Baptême et Tentation au désert*) – en tant

⁴⁴⁷ « [...] toute la multitude des disciples se mit à louer Dieu d'une voix forte pour tous les miracles qu'ils avaient vus. Ils disaient : « *Béni soit celui qui vient, le Roi, au nom du Seigneur !* » (Lc 19, 37-38.)

⁴⁴⁸ Lors de l'institution de l'Eucharistie, il affirme : « [...] *je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le Royaume de mon Père.* » (Mt 26, 29.)

⁴⁴⁹ « *Il vit les cieux se déchirer et l'Esprit comme une colombe descendre sur lui.* » (Mc 1, 10.)

⁴⁵⁰ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 75.

⁴⁵¹ Lc 4, 14.

qu'expressions symboliques de la fin de la soumission aux désirs inconscients – ont favorisé l'émergence de ses qualités, dons, aptitudes et charismes puisqu'il s'est ensuite révélé comme guide spirituel, guérisseur, ami et sauveur. Les expériences qui suivront constituent la seconde étape de ce processus initiatique qui fut inauguré par le *Baptême* et la *Tentation au désert*. Ce sont des expériences qui se rattachent à la manifestation extérieure de l'identité de Jésus à travers ses gestes concrets dans le monde. Dans les mystères du Rosaire, les quatre scènes qui synthétisent l'œuvre publique de Jésus gravitent autour de la thématique de la transformation. Dans les *Noces de Cana*⁴⁵², c'est l'eau qui est changée en vin⁴⁵³ ; dans les scènes entourant l'*Annonce du Royaume*⁴⁵⁴ et le *ministère de Jésus en Galilée*⁴⁵⁵, c'est le cœur et la vision de l'homme qui sont changés par les miracles et paroles de Jésus⁴⁵⁶ ; dans la *Transfiguration*⁴⁵⁷, c'est le visage et le vêtement de Jésus qui sont transformés en devenant illuminés⁴⁵⁸ ; et dans la *Cène*⁴⁵⁹, c'est le pain et le vin qui prennent une nouvelle signification⁴⁶⁰. Ainsi, au fil

⁴⁵² Jn 2, 1-12. Dans cette scène, la symbolique de la noce peut être associée à l'union avec l'*anima / animus*.

⁴⁵³ Dans ce récit, Jésus est invité à une noce. Mais les convives manquèrent de vin et Jésus leur dit : « Remplissez d'eau ces jarres. » (Jn 2, 7.)

⁴⁵⁴ Mc 1, 14-15.

⁴⁵⁵ Mc 1, 16-6, 56.

⁴⁵⁶ Nous citons ici la référence biblique : « *Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée, proclamant l'Évangile de Dieu et disant : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'évangile »* (Mc 1, 14-15.) Contrairement aux autres scènes du Rosaire – qui ne réfèrent qu'à une seule scène du mythe-récit de Jésus – celle-ci englobe plusieurs actions de Jésus liées à son ministère. Nous en citons quelques exemples : guérison d'un paralytique (Mc 2, 3-12), la pécheresse pardonnée et aimante (Lc 7, 36-50) la multiplication des pains (Mc 6, 30-44), de même que l'institution des Douze (Mc 3, 13-19), ainsi que d'autres scènes liées aux enseignements de Jésus couvrant les écrits de Marc, 1 à 10.

⁴⁵⁷ Lc 9, 28-36.

⁴⁵⁸ Dans cet extrait, Jésus, en présence de Pierre, Jean et Jacques gravit une montagne pour prier : « *Et il advint, comme il priait, que l'aspect de son visage devint autre, et son vêtement, d'une blancheur fulgurante.* » (Lc 9, 29-30.)

⁴⁵⁹ Mc 14, 22-25.

du mythe-récit de Jésus, le thème suit une amplification qui culminera en la métamorphose ultime de Jésus dans les scènes entourant sa résurrection⁴⁶¹.

Cette récurrence de la thématique de la transformation permet de la relier à la question du devenir Soi. Explorons un peu plus le symbolisme psychologique de ces transformations. Dans le miracle des *Noces de Cana*, il y a transformation de l'eau en vin. Au niveau symbolique, le vin est une « boisson spirituelle et divine⁴⁶² » qui est aussi associée à l'amour divin et à l'union mystique⁴⁶³. L'eau transformée en vin évoque ainsi la transformation des contenus inconscients (associés à l'élément eau), en un nectar spirituel et divin (le vin). Symboliquement donc, l'inconscient transformé devient lieu d'extase et de joie spirituelle, état d'union divine qui est également évoquée par l'image d'une Noce⁴⁶⁴. Dans cette perspective, nous pouvons suggérer que ce premier miracle met symboliquement en scène l'importance de la transformation de ce qui est inconscient (l'eau) en supraconscient (le vin), de même que l'union en soi du masculin et du féminin (la noce) pour parvenir à l'état d'unité. En ce sens, le miracle de Jésus peut symboliser la « transsubstantiation de l'être terrestre en Esprit subtil⁴⁶⁵ ».

D'autre part, dans les scènes que nous relierons à *l'Annonce du Royaume*, (c'est-à-dire les miracles et enseignements spirituels de Jésus) celles-ci évoquent aussi l'idée d'une

⁴⁶⁰ « Et tandis qu'ils mangeaient, il prit du pain, le bénit, le rompit et leur donna en disant : « Prenez, ceci est mon corps. » (Mc 14, 22.)

⁴⁶¹ Jn 20, 1-31.

⁴⁶² Corinne Morel, *Dictionnaires des symboles, mythes et croyances*, op. cit., s.v. vin, p. 911.

⁴⁶³ *Encyclopédie des symboles*, op. cit., s.v. vin, p. 719, 722.

⁴⁶⁴ Mentionnons également que dans la psychologie des profondeurs de Jung, le symbolisme de l'union du masculin et du féminin figure comme expression de l'atteinte de l'unité psychique.

⁴⁶⁵ *Encyclopédie des symboles*, op. cit., s.v. vin, p. 723.

transformation, intérieure, psychique associée à la conversion. Au niveau psychologique, la conversion signifie un déplacement du centre de conscience du moi vers la conscience du Soi. Elle suppose que le sujet accueille l'aspect supérieur, spirituel en lui-même qui correspond aussi à une ouverture au *Tout Autre*. Cette ouverture au *Tout Autre* peut engendrer la transformation de l'individu au point qu'il puisse expérimenter des guérisons de tous ordres, puisque comme l'affirme Jung, le centre psychique est celui qui est à la source de toute guérison. À titre d'exemple, voici un extrait de la *Guérison de deux aveugles* :

« [...] Deux aveugles le suivirent, qui criaient et disaient : « Aie pitié de nous, Fils de David ! » [...] Jésus leur dit : « Croyez-vous que je puis faire cela ? » - « Oui, Seigneur » lui dirent-ils. Alors il leur toucha les yeux en disant : « Qu'il vous advienne selon votre foi ». Et leurs yeux s'ouvrirent⁴⁶⁶. »

Notons ici l'importance de la question posée par Jésus : « *Croyez-vous que je puisse faire cela ?* » ce qui laisse supposer que le processus de guérison relève d'une attitude intérieure de dépassement des limites de la conscience rationnelle, c'est-à-dire qu'il relève d'une croyance. Autrement dit, la guérison, qu'elle soit perçue comme un acte d'intervention divine ou comme étant issue de dons humains spéciaux implique une ouverture préalable du sujet envers ce qui dépasse la compréhension rationnelle des phénomènes.

Toujours en lien avec la thématique de la transformation, nous retrouvons dans la scène de la *Transfiguration*, l'importance de la prière en tant que lieu de transformation et

⁴⁶⁶ Mt 9, 27-30.

d'élévation de soi : « *Et il advint, comme il priait, que l'aspect de son visage devint autre et son vêtement, d'une blancheur fulgurante*⁴⁶⁷. » Cette scène laisse supposer que le processus du devenir Soi, par le fait même de l'élévation spirituelle, est un processus auquel le corps de chair participe (visage et vêtement transformés, illuminés) et que c'est tout le corps de chair qui est appelé à se transfigurer pour parvenir à l'union divine. Puis, dans la Cène, nous retrouvons de manière plus accentuée cette thématique de la transformation totale du corps de chair en un corps spirituel, qui devient nourriture pour l'âme : « *Prenez, ceci est mon corps*⁴⁶⁸. » Ainsi, la présence de la thématique de la transformation dans ces différentes scènes du mythe-récit de Jésus souligne qu'elle est intrinsèque au processus du devenir Soi.

Pour conclure, nous pouvons affirmer que les défis qui se rattachent au motif de l'initiation baptismale sont liés au dépassement du niveau primaire, instinctif, illustré par la scène de la *Tentation au désert* ainsi qu'aux actions concrètes du héros (miracles) qui révèlent son identité spirituelle (Jésus, en tant que pain de vie, qui nourrit à la fois matériellement et spirituellement le peuple). Ainsi, contrairement aux événements entourant le motif de l'appel - qui se composaient essentiellement d'expériences qui nécessitaient une attitude d'ouverture, de réceptivité et d'acceptation des circonstances extérieures - le motif de l'initiation est lié au déploiement extérieur des aptitudes et potentialités du Soi.

⁴⁶⁷ Lc 9, 29.

⁴⁶⁸ Mc 14, 22.

Si dans un premier temps, l'entrée dans le processus du devenir Soi se réalise grâce à une attitude intérieure de réceptivité, d'humilité et d'accueil des circonstances extérieures et par une réponse affirmative à l'appel (*Annonciation*), la seconde étape passe par une initiation, un passage du seuil (*Baptême*), qui requiert également la vertu d'humilité et qui implique une entrée volontaire dans un processus d'une plongée en soi par la confrontation avec l'ombre qui, par la suite, favorisera l'émergence et la manifestation de qualités, dons du Soi⁴⁶⁹. Comme nous l'avons vu, les potentialités du Soi gravitent autour de la thématique de la transformation et de la transsubstantiation de la matière en spirituel. Ces qualités divines de transformation touchent entre autres, à la capacité du Soi à pouvoir inventer de nouvelles manières d'exprimer des gestes d'amour et de générosité (*Noces de Cana*), à la capacité du Soi de transcender les peurs et les doutes (*Annonce du Royaume*), à l'aptitude du Soi à être en unité au divin (*Transfiguration*) et la qualité de don total de Soi (*Cène*).

Conclusion : l'expérience spirituelle de l'initiation et ses défis

Comme nous l'avons vu, l'expérience du baptême peut être reliée au motif mythique de l'initiation qui est aussi nommé, selon l'expression de Joseph Campbell, un passage du seuil. Cette expérience représente au plan psychologique la fin de la soumission aux

⁴⁶⁹ On pourrait également ajouter que si le motif de l'appel relève davantage du pôle intuitif, réceptif et féminin de la psyché, le motif de l'initiation et les expériences qui l'entourent impliquent le pôle actif, volontaire, masculin de la psyché. Nous référons à l'aspect féminin et masculin de la psyché indépendamment du biologique. À ce sujet, voir Ann Belford Ulanov, *The feminine : in jungian psychology and in christian theology*, Evanston, IL : Northwestern University Press, 1971, 347 p., p. 142.

désirs inconscients du moi et une entrée dans l'expérience de la volonté et de l'action au niveau du Soi. Le premier défi de l'initiation a trait à la confrontation avec l'ombre qui est illustrée par la scène de la *Tentation au désert* et qui permet au héros d'approfondir la connaissance de soi et de favoriser l'émergence de nouvelles potentialités qui serviront sa mission future. Le récit de la *Tentation au désert* a ainsi mis en scène la descente dans les profondeurs de l'inconscient que le symbolisme de l'immersion dans les eaux du baptême avait évoquée plus tôt. De même, les scènes qui suivront celle de la *Tentation au désert*, en lien avec la vie publique de Jésus, deviendront l'expression de cette nouvelle réalité d'être ou identité de « fils bien aimé⁴⁷⁰ », manifestée au grand jour et que le symbolisme de l'émersion hors de l'eau indiquait.

Ces différentes expériences vécues par Jésus, en tant qu'illustrations symboliques des défis du processus du devenir Soi, enseignent, entre autres, au chercheur spirituel, l'importance de la qualité de courage et de vigilance face à ses propres désirs inconscients, qualités d'être qui le préservent du piège de l'inflation psychique. Le chercheur spirituel est ainsi appelé à effectuer un travail psychologique sur l'ombre s'il désire déployer les charismes et qualités du Soi qui contribueront à la réalisation de sa mission, en particulier celles qui furent associées aux scènes suivant celle du *Baptême* (*Noces de Cana*, *Annonce du Royaume*, *Transfiguration*, *Cène*). Nous pouvons reformuler ces qualités comme suit, en termes d'objectif à atteindre pour le chercheur spirituel : agir dans la nouveauté du Soi plutôt que dans les habitudes du moi (*Noces de Cana*) ; agir dans la libre expression du Soi en dépassant les peurs du moi (*Annonce du*

⁴⁷⁰ Plus précisément, nous dirons que l'identité de « fils bien aimé » était déjà présente, mais pas encore explicitement manifestée.

Royaume) ; manifester l'unité au divin par la méditation et la prière (*Transfiguration*) ; et agir dans un esprit de don de Soi (*Cène*)⁴⁷¹.

⁴⁷¹ Nous retrouvons des similitudes avec ces attitudes que nous avons associées aux qualités divines du Soi dans les grâces octroyées par la méditation des Mystères lumineux telles que formulées par Jean Paul II, dans *Le livret du Rosaire de Jean Paul II*. Par exemple, la grâce octroyée par la méditation sur le mystère des *Noces de Cana* est formulée comme suit : « Seigneur, donne-moi la Sagesse pour inventer de nouveaux gestes de paix et d'amour. » La grâce associée au mystère de *l'Annonce du Royaume* est ainsi rédigée : « Seigneur, attire-moi et guide mes pas. Dissipe mes craintes et rends-moi libre pour te suivre. » Celle associée à la *Transfiguration* est : « Seigneur, apprends-moi à reconnaître dans mes frères ta présence lumineuse. » (*Le livret du Rosaire de Jean-Paul II*, Paris : Cerf, 2003, brochure.)

Chapitre 6

L'Agonie



Figure 7 – L'Agonie, Jacopo Ligozzi, c1587, WGA.

« Il sortit et se rendit, comme de coutume, au mont des Oliviers, et les disciples aussi le suivirent. Parvenu en ce lieu, il leur dit : « Priez pour ne pas entrer en tentation. » Puis il s'éloigna d'eux d'environ un jet de pierre et, fléchissant les genoux, il priait en disant : « Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe ! Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse ! » Alors lui apparut, venant du ciel, un ange qui le réconfortait. Entré en agonie, il priait de façon plus instante, et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang qui tombaient à terre. Se relevant de sa prière, il vint vers les disciples qu'il trouva endormis de tristesse, et il leur dit : « Qu'avez-vous à dormir ? Relevez-vous et priez, pour ne pas entrer en tentation⁴⁷². »

6.1 Perspective de la Tradition

Dans la tradition chrétienne, la scène de l'*Agonie* de Jésus à Gethsémani est associée au récit de la Passion. Rappelons que peu avant la scène de l'*Agonie*, Jésus fut acclamé comme un roi lors de son entrée à Jérusalem : *« Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur et le roi d'Israël⁴⁷³ »*, puis suivie du complot des grands prêtres pour l'arrêter. La scène de l'*Agonie* précède ainsi son arrestation.

Le terme *agonie* décrit avec justesse l'ampleur de la souffrance vécue par Jésus à Gethsémani. Le mot *agonie* (*agonia* en latin) signifie angoisse, et ce dernier terme désigne un « rétrécissement, passage étroit qui résulte d'un effort inconscient de dépassement⁴⁷⁴ ». L'intensité de l'angoisse est imagée par des sueurs qui deviennent

⁴⁷² Lc 22, 39-46. Cette scène se retrouve également en Mt 26, 36-46 ainsi qu'en Mc 14, 32-42. Dans ces évangiles, les disciples endormis sont éveillés à trois reprises par Jésus.

⁴⁷³ Jn 12, 13.

⁴⁷⁴ Frère Éphraïm, *Des Mystères pour guérir*, 2^e édition, Nouan-le-Fuzelier : Béatitudes, c1998, 252 p., p. 116. Éphraïm parle d'effort inconscient mais il peut également s'agir, selon nous, d'un effort conscient.

comme « de grosses gouttes de sang⁴⁷⁵ ». Les paroles de Jésus à ses disciples attestent également de cette souffrance intérieure : « *Mon âme est triste à en mourir*⁴⁷⁶ ». Aussi, le mot Gethsémani qui vient de l'hébreu, signifie « pressoir des huiles », ce qui rejoint l'évocation d'un passage étroit qui opprime, compresse jusqu'à libérer de la « sueur ».

J. P. Bagot commente de la manière suivante cette scène :

« Pour Jésus, c'est l'heure du choc contre l'absurde. Pas même un ami pour entendre un cri d'angoisse ! Sa certitude intime d'avoir pleinement répondu à sa vocation divine et d'avoir vécu en Fils ne rend que plus incompréhensible et plus tragique l'échec auquel il se heurte. Quelle n'est pas la profondeur de ce mal qui le condamne et le brise⁴⁷⁷ ? »

Les disciples qui se sont endormis durant les moments d'angoisse et de prière de Jésus laissent aussi présager l'expérience d'isolement, d'abandon et de souffrance que vivra Jésus durant sa montée au Calvaire jusqu'à sa crucifixion.

L'expérience de l'agonie représente aussi ce moment de vérité où se confirme la destinée de Jésus. L'allusion à la coupe qu'il doit boire : « *Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe*⁴⁷⁸ ! » renvoie à la Cène lorsque Jésus annonçait à ses disciples sa mort prochaine : « *Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang, versé pour vous*⁴⁷⁹. »

⁴⁷⁵ La sueur, comme des gouttes de sang est un phénomène rare mais connu des médecins sous le nom de « hématisation ». Il « provient d'un éclatement des capillaires de surface. Il peut s'observer dans les cas d'une tension nerveuse excessive, d'une douleur aiguë ou d'une émotion particulièrement violente. » (Fr. Bernard-Marie, *Prier le Rosaire avec la Bible*, 5^e édition, Paris : Saint-Paul ; Œuvre de la grotte, 1989 (1978), 111 p., p. 48.)

⁴⁷⁶ Mt 26, 38.

⁴⁷⁷ BJ, p. 1578, commentaire en marge du texte *À Gethsémani*.

⁴⁷⁸ Lc 22, 42.

⁴⁷⁹ Lc 22, 20.

ainsi que sa trahison : « *Cependant voici que la main de celui qui me livre est avec moi sur la table*⁴⁸⁰. »

Dans le Rosaire, l'*Agonie* constitue le premier mystère douloureux de la Passion. Selon la Tradition, la méditation sur cette scène permet d'obtenir « la force d'accepter les luttes dans notre vie et de nous repentir de nos fautes⁴⁸¹ ». Le fruit de ce mystère est « la contrition de nos péchés et l'accomplissement de la volonté de Dieu⁴⁸² ». La souffrance vécue par Jésus est ainsi associée à ce travail intérieur de purification et de renoncement à soi-même en faveur de l'accomplissement de la volonté de Dieu dans sa vie. La scène peut également être comprise comme une représentation d'un passage nécessaire de la vie spirituelle. Comme l'écrit Thomas a Kempis :

« Il nous est plus profitable de souffrir quelquefois des contradictions, ou de savoir que l'on a mauvaise opinion de nous, même si nos intentions et nos actions sont bonnes ; cela sert à nous rendre modestes et à nous préserver de la vanité. Et nous mettons plus d'empressement à nous rapprocher de Dieu...⁴⁸³ »

Dans cette perspective, la veillée de prière à Gethsémani devient une illustration de l'expérience d'ascèse purificatrice propre à la vie spirituelle qui précède une expérience de plus grande proximité à Dieu.

⁴⁸⁰ Lc 22, 21.

⁴⁸¹ *Les mystères du Rosaire*, Gatineau : Priant, 2004, dépliant illustré.

⁴⁸² Abbé Hubert Lelièvre, *Prier Marie*, nouvelle édition, année du Rosaire 2003, Paris : Pierre Téqui, 2003, 127 p., p. 38.

⁴⁸³ Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ*, traduction de Dominique Ravinaud ; revue et mise à jour par Marcel Driot, Paris : Médiaspaul ; Paulines, 1989 (c1984), 256 p., p. 28-29.

6.2 Perspective archétypale et mythique

En tant qu'objet de foi, la scène de l'*Agonie* fut mise en corrélation avec les moments difficiles de la vie associés aux diverses épreuves de souffrance où la prière devient lieu de ressourcement pour puiser la force nécessaire pour accomplir un dépassement de soi par un abandon à la volonté divine. Au niveau archétypal, l'expérience de Jésus à Gethsémani peut être associée à une expérience dans laquelle le sujet se sent « assailli par des forces obscures⁴⁸⁴ », par des forces hostiles extérieures. Marc Girard affirme que cette expérience est accompagnée de symboles ponérologiques⁴⁸⁵ en particulier ici, le symbolisme de la nuit, de la *ténèbre*⁴⁸⁶, associée à l'inconnu, à un temps de gestation, de « conspiration⁴⁸⁷ » et à un sentiment d'angoisse, de peur et de grande solitude. Dans la nuit, il devient difficile de voir clairement, ce qui peut susciter une expérience intérieure de danger et d'incertitude. Jésus se retrouve seul, sans le soutien de ses disciples, ce qui augmente le sentiment d'angoisse et celui d'être « assailli par des forces obscures ». Cette expérience rejoint celle de la *nuit obscure* qui fut entre autres décrite par Jean de la Croix et qui constitue une expérience de la vie mystique et dans laquelle

⁴⁸⁴ L'expression provient de Marc Girard qui la considère comme l'une des expériences fondamentales de l'être humain. (Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », Montréal : Bellarmin ; Cerf, 1991, 1023 p., coll. « Recherches » ; nouv. sér., 26, p. 103.)

⁴⁸⁵ Le terme dérive du grec et signifie « mauvais ». Il a trait au mystère « des forces hostiles extérieures et supérieures de l'homme peu importe l'explication qu'on en donne (métaphysique, mythologique ou autre). » (Marc Girard, *ibid.*, p. 90, note 36.)

⁴⁸⁶ Nous utiliserons le mot *ténèbre* pour exprimer l'expérience vécue par Jésus à Gethsémani et qui renvoie au symbolisme de la nuit, au sentiment de danger qui accroît le besoin de protection et qui incite au sommeil, au retour à l'inconscient. Ce sont quelques unes des caractéristiques de la *ténèbre* données par Marc Girard. (*Ibid.*, p. 299.)

⁴⁸⁷ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, édition revue et augmentée, Paris : Robert Laffont / Jupiter, 1986 (c1969 et 1982), 1100 p., coll. « Bouquins », s.v. nuit, p. 682.

le sujet vit une « privation de toute évidence et de tout support psychologique⁴⁸⁸ » et qui est faite de « privations et d'épreuves par laquelle doit passer l'âme en quête de l'union avec Dieu⁴⁸⁹ ».

Au niveau mythique, nous pouvons associer la scène de *Gethsémani* au moment de préparation du héros avant son ultime combat et qui correspond à une période dans laquelle celui-ci est appelé à veiller toute une nuit. La vigile du héros s'avère cruciale pour son accomplissement car durant celle-ci, le héros y puise la force supérieure ou surnaturelle pour accomplir son exploit. Comme l'affirme Wöller : « Tout tient au fait que le héros est capable de veiller une nuit entière jusqu'à ce que se produise l'avènement décisif⁴⁹⁰. » Ne pas être capable de veiller la nuit qui précède l'ultime combat pourrait signifier l'impuissance du héros à dépasser « la dépendance infantile des besoins du corps, aux habitudes prises⁴⁹¹ ». Dans la scène de l'*Agonie*, ce sont les disciples de Jésus qui ne parviennent pas à combattre le sommeil pour veiller et prier avec lui. « En ne veillant pas pour prier, les disciples ont montré qu'ils ne sont pas prêts face à l'heure de la tentation⁴⁹². » Ce qui indique que le sentiment « d'être assailli par des forces obscures » ou d'expérimenter la ténèbre, peut inciter à vouloir se protéger en se réfugiant dans le sommeil.

⁴⁸⁸ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *ibid.*, s.v. nuit, p. 682.

⁴⁸⁹ *Encyclopédie des symboles*, édition française établie sous la direction de Michel Cazenave ; traduit de l'allemand par Françoise Périgaut, Gisèle Marie et Alexandra Tondat ; textes complémentaires et réaménagement des articles : Michel Cazenave, avec la collaboration de Pascale Lismonde, édition 6, Paris : Librairie générale française, 2004 (c1996), 818 p., coll. « La pochothèque » ; le livre de poche, s.v. nuit, p. 460.

⁴⁹⁰ Hildegunde Wöller, *Vivre le Christ intérieur : un modèle de réalisation pour chacun*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, St-Jean-de-Braye : Dangles, c1995, 230 p., p. 102.

⁴⁹¹ Hildegunde Wöller, *ibid.*, p. 102.

⁴⁹² TOB, note f en bas de page, p. 2374.

Dans ce moment d'intensité dramatique, le héros prend alors conscience qu'il est le seul à porter le poids de sa destinée, qu'il ne peut plus se fier ou s'appuyer sur ses compagnons endormis pour vivre l'ultime épreuve. Malgré la souffrance éprouvée, les paroles de Jésus dans sa prière : « *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse*⁴⁹³ ! » indiquent qu'il est maintenant prêt à affronter la suite des événements. Campbell écrit : « Le fils qui est réellement mûr pour connaître le Père supporte de plein gré les angoisses de l'épreuve⁴⁹⁴. »

6.3 Motif de l'ultime combat et expérience de la ténèbre

Comme nous l'avons vu plus tôt, au niveau de la structure des récits archétypiques, nous retrouvons dans le récit de l'*Agonie* le thème de la préparation du héros avant son ultime combat associé à une expérience de la ténèbre. Cette préparation a lieu la nuit, espace nocturne de gestation et lieu de confrontation avec l'inconnu. Avant la scène de l'*Agonie* les différents événements que Jésus-héros avait traversés - qui correspondent ici à son ministère, lequel débuta avec son baptême - pourraient être vus comme symbolisant « ces étapes de réalisation par lesquelles le champ de conscience a atteint l'ampleur suffisante pour pouvoir supporter l'ultime expérience, accomplir l'ultime

⁴⁹³ Lc 22, 42.

⁴⁹⁴ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, traduit de l'américain par H. Crès, Paris : Robert Laffont, 1977, 369 p., p. 123.

exploit⁴⁹⁵ ». Au plan mythique, le combat représente un second passage du seuil qui requiert de la part du héros d'autant plus de force et de courage.

Dans les récits archétypiques, nous retrouvons deux variantes d'expérience associées au passage du seuil, à savoir celle du combat contre le dragon et celle d'une entrée dans le ventre de la baleine. L'expérience du combat contre le dragon consiste en une confrontation directe avec les forces adverses où le héros se distingue par sa force et le déploiement de ses pouvoirs surnaturels qui lui permettent de tuer le monstre et d'accéder « au pouvoir à sa place⁴⁹⁶ ». Par ses gestes de bravoure, le héros vainc ainsi le dragon et libère la princesse captive⁴⁹⁷. L'attitude combative et héroïque de Jésus au cours de son ministère à Jérusalem peut ici être associée au motif du combat contre le dragon, lorsque par exemple, il chasse les vendeurs du temple⁴⁹⁸ et lorsqu'il affirme : « *Malheur à vous scribes et pharisiens hypocrites, qui fermez aux hommes le Royaume des Cieux*⁴⁹⁹ ! » L'ensemble de sa mission à Jérusalem se caractérise ainsi par l'affirmation de son autorité⁵⁰⁰ et sa volonté de transmettre son enseignement, malgré les

⁴⁹⁵ Joseph Campbell, *ibid.*, p. 104.

⁴⁹⁶ Hildegunde Wöller, *Vivre le Christ intérieur : un modèle de réalisation pour chacun*, op. cit., p. 104.

⁴⁹⁷ Au niveau mythique, « Le dragon figure l'épreuve initiatique, qui permet de conquérir le trésor ou le cœur de la princesse, allégorie de la connaissance et de la vérité. » (Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris : L'archipel, 2005, 958 p., p. 340.) Au niveau psychologique, le dragon est une personnification de la psyché instinctive. (Edward F. Edinger, *Anatomy of the psyche : alchemical symbolism in psychotherapy*, sixth printing, Chicago, IL : Open Court, 1994 (1985), 260 p., p. 150.)

⁴⁹⁸ Mt 21, 12-17.

⁴⁹⁹ Mt 23, 13.

⁵⁰⁰ Voir Lc 20, 1-8, le passage intitulé *Question des Juifs sur l'autorité de Jésus*.

menaces planant sur lui puisqu'à plusieurs reprises, les pharisiens voulurent le saisir, « *mais il leur échappa des mains*⁵⁰¹ ».

À Gethsémani, ce n'est plus un combat extérieur. L'attitude de Jésus devient plutôt passive et semble davantage relever de l'expérience mythique d'entrer dans le ventre de la baleine. Il s'agit d'une voie passive de combat et de souffrance intérieure, de non-combativité extérieure. Dans ce type d'expérience, le héros « au lieu de vaincre la puissance du seuil ou de pactiser avec elle, est englouti dans l'inconnu et semble avoir succombé à la mort⁵⁰² ». Nous retrouvons cette attitude de non-résistance de Jésus dans la scène du baiser de Judas : « [...] *Judas, l'un des Douze, qui s'approcha de Jésus pour lui donner un baiser. Mais Jésus lui dit : « Judas, c'est par un baiser que tu livres le fils de l'homme*⁵⁰³ ! » Et lorsque les soldats le saisissent, il n'offre aucune résistance et affirme : « *C'est votre heure et le pouvoir des Ténèbres*⁵⁰⁴. » Cette attitude pacifiste de Jésus est également représentée dans le déroulement événementiel : « *Et l'un d'eux frappa le serviteur du grand prêtre et lui enleva l'oreille droite. Mais Jésus prit la parole et dit : « Restez-en là. » Et lui touchant l'oreille, il le guérit*⁵⁰⁵. » Pour Jésus, se défendre contre les soldats signifierait le refus d'aller vers sa destinée. C'est ainsi qu'il affirme à Pierre :

⁵⁰¹ Jn 10, 39.

⁵⁰² Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 82.

⁵⁰³ Lc 22, 47-48.

⁵⁰⁴ Lc 22, 53.

⁵⁰⁵ Lc 22, 50-51.

« Rentre le glaive dans le fourreau. La coupe que m'a donnée le Père, ne la boirai-je pas⁵⁰⁶? » Ou encore : « Rengaine ton glaive ; car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive. Penses-tu donc que je ne puisse faire appel à mon Père, qui me fournirait sur-le-champ plus de douze légions d'anges ? Comment alors s'accompliraient les Écritures d'après lesquelles il doit en être ainsi⁵⁰⁷? »

Ainsi, la Passion de Jésus, à partir du moment de son arrestation au mont des Oliviers, symbolise, au plan mythique, les épreuves « auxquelles doit se soumettre le héros après avoir franchi le seuil donnant accès au royaume des ténèbres⁵⁰⁸ », pour accomplir sa destinée transpersonnelle qui le conduira vers un nouvel état d'être. Wöller écrit : « Le héros des rites d'initiation qui se laisse engloutir par la baleine, la vainc de l'intérieur, ce qui le conduit à une métamorphose, à une nouvelle naissance⁵⁰⁹. » L'image du ventre de la baleine symbolise « la matrice, la seconde naissance⁵¹⁰ » et l'expérience d'entrer dans le ventre de la baleine correspond à une mort initiatrice qui « assure le passage d'un niveau profane au niveau sacré⁵¹¹ ».

Dans le même ordre d'idées, Campbell affirme que l'élévation spirituelle n'est pas sans être précédée d'une mort : « Nulle créature [...] ne peut atteindre un plus haut degré de nature sans cesser d'exister⁵¹². » Au plan mythique donc, nous pouvons associer la scène de l'*Agonie* ainsi que celles qui entourent la montée au Calvaire au symbolisme de

⁵⁰⁶ Jn 18, 11.

⁵⁰⁷ Mt 26, 52-54.

⁵⁰⁸ Hildegunde Wöller, *Vivre le Christ intérieur : un modèle de réalisation pour chacun*, op. cit., p. 104.

⁵⁰⁹ Hildegunde Wöller, *ibid.*, p. 104.

⁵¹⁰ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, op. cit., s.v. baleine, p. 124-125.

⁵¹¹ Corinne Morel, *ibid.*, s.v. baleine, p. 124.

⁵¹² Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 84.

l'entrée dans le ventre de la baleine qui culminera à la mort / résurrection du héros Jésus.

Aussi, dans le déroulement final des récits archétypiques, nous retrouvons fréquemment l'union du héros avec la princesse ou la fiancée. Au niveau d'une interprétation psychospirituelle, cette constance signifie l'accomplissement du héros, sa réalisation, par l'atteinte de l'union des contraires en lui-même. La fiancée symbolise l'âme que le héros va acquérir par ses exploits héroïques. Lorsque l'homme peut rencontrer « le féminin en lui sans crainte⁵¹³ », il établit une harmonie en lui-même lui permettant de s'individualiser⁵¹⁴. Selon Wöller, la proximité de Jésus avec la femme⁵¹⁵ dans les Évangiles, confirme que Jésus a intégré l'aspect féminin en lui-même. Wöller écrit : « Traduit en langage mythique, cela veut dire qu'en Jésus, c'est le héros [...] qui peut célébrer le mariage sacré avec le féminin, avec l'âme, parce que le féminin ne lui apparaît pas comme quelque chose d'étranger⁵¹⁶. » Dans la spiritualité chrétienne, le mariage sacré représente l'union de l'âme avec Dieu⁵¹⁷.

⁵¹³ Hildegunde Wöller, *Vivre le Christ intérieur : un modèle de réalisation pour chacun*, op. cit., p. 94.

⁵¹⁴ Il en va de même pour la femme qui devra harmoniser son rapport à l'*animus*, l'aspect masculin en elle-même. Pour plus de détails sur l'aspect masculin de la femme, voir Ann Belford Ulanov, *The feminine : in jungian psychology and in christian theology*, Evanston, IL : Northwestern University Press, 1971, 347 p.

⁵¹⁵ Il en est question, entre autres, dans : *L'entourage féminin de Jésus* (Lc 8, 1-3), *Jésus chez les Samaritains* (Jn 4, 1-42) et *La femme adultère* (Jn 8, 1-11).

⁵¹⁶ Hildegunde Wöller, *Vivre le Christ intérieur : un modèle de réalisation pour chacun*, op. cit., p. 95.

⁵¹⁷ À propos de la thématique du mariage sacré, nous retrouvons dans le *Dictionnaire des symboles* le sens suivant : « Les hiérogamies (les mariages sacrés) se rencontrent dans presque toutes les traditions religieuses. Elles symbolisent [...] l'union de l'homme avec Dieu. » (Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, op. cit., s.v. mariage, p. 611.)

Au niveau symbolique, la ville de Jérusalem représente la fiancée que Jésus doit conquérir. Dans le langage symbolique de l'Ancien Testament, Jérusalem n'est-elle pas nommée la fille de Sion, la « fiancée de Dieu⁵¹⁸ » ? Cette ville est corrompue par le pouvoir religieux répressif et elle est captive d'un modèle masculin patriarcal dominé par la rigueur. Elle doit donc être délivrée des tyrans par la venue d'un sauveur. Jésus, en tant que héros réformateur, apportera le pôle « féminin » de la loi rigoureuse en priorisant l'amour et la miséricorde. Ceci se manifeste dans ses paroles : « *Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres*⁵¹⁹. » C'est ainsi que lors de son entrée triomphale à Jérusalem, il sera accueilli comme un nouveau roi et perçu comme l'espérance du peuple captif. L'image du roi venant délivrer sa fiancée se retrace dans l'extrait suivant : « *Jésus, trouvant un petit âne, s'assit dessus selon qu'il est écrit : sois sans crainte, fille de Sion : voici que ton roi vient monté sur un petit d'ânesse*⁵²⁰. » Toutefois, ce triomphe de Jésus lors de son entrée à Jérusalem sera rapidement remplacé par un retournement de situation et la foule qui l'acclamait en ce jour comme roi, criera plus tard : « *Qu'il soit crucifié*⁵²¹ ! » Au plan spirituel, ce retournement de situation peut être lu comme faisant partie de ces épreuves de la ténèbre qui peuvent devenir une opportunité pour la conscience pour cheminer vers l'unité et la transcendance : « *Mon royaume n'est pas de ce monde*⁵²² », affirmait Jésus. Ce qui indique que ce n'est pas tant le déroulement heureux ou malheureux des événements de la vie auquel il importe de s'attacher mais

⁵¹⁸ Hildegunde Wöller, *Vivre le Christ intérieur : un modèle de réalisation pour chacun*, op. cit., p. 91.

⁵¹⁹ Jn 13, 34.

⁵²⁰ Jn 12, 14-15.

⁵²¹ Mt 27, 23.

⁵²² Jn 18, 36.

plutôt de percevoir l'opportunité que ces événements offrent à la conscience pour dépasser une vision limitée et dualiste de l'existence⁵²³. Comme l'exprime Slusser : *"The adventure of the Hero, to which all of us are called, is one of transcending the successive boundaries that establish consciousness in a limited form until the final state, which is the coincidence of opposites"*⁵²⁴. Dans les récits mythiques, l'union des opposés, symbole de l'accomplissement final, est représenté par une union sacrée (ex : celle du roi et de la reine) mais, dans le récit de Jésus, il est représenté par l'expérience de la croix en tant que symbole d'union des opposés et d'atteinte de l'union finale à Dieu par la mort et la résurrection.

Finalement, soulignons que dans les récits archétypiques, le second passage du seuil - avec toutes les épreuves qu'il suppose - permettra au héros d'acquérir le don total d'amour⁵²⁵ afin de conquérir le cœur de sa bien-aimée, ou en d'autres termes, conquérir son âme et atteindre le salut. C'est ainsi que les diverses épreuves que vivra Jésus à la suite de *Gethsémani*, tels que diffamation, rejet et souffrance physique illustreront la grandeur du don total d'amour de Jésus qui le conduira à l'union avec Dieu. Voilà il nous semble, le chemin de transcendance dans lequel s'est engagé Jésus au jardin de Gethsémani.

⁵²³ Nous retrouvons également dans le mythe-récit de Jésus, une autre expérience inversée : après son entrée triomphale à Jérusalem, Jésus chasse les vendeurs du temple en affirmant que le temple est devenu un repaire de brigands (Mc 11, 17). Peu après, c'est lui-même qui sera châtié (scène de la *Flagellation*) par les autorités.

⁵²⁴ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, op. cit., p. 153.

⁵²⁵ Joseph Campbell écrit : « [...] l'aptitude du héros à obtenir le don d'amour (charité : *amor fati*) ; le don d'amour qui est la vie goûtée comme étant le réceptacle de l'éternité. » (*Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 102.)

6.4 Perspective psychologique et symbolique

Une lecture psychologique et symbolique de l'expérience de Gethsémani nous permettra de percevoir l'agonie de Jésus en tant qu'expérience intérieure, psychique, liée au processus du devenir Soi. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, l'enjeu principal du processus d'individuation a trait à la connaissance des contenus inconscients afin de parvenir à un élargissement du champ de conscience. Ce phénomène fut évoqué lors de notre analyse psychologique et symbolique de la scène du *Baptême de Jésus* et de la *Tentation au désert*. L'expérience du baptême avait une signification de mort et de renaissance et signifiait aussi une conversion psychique (le passage du règne du moi au règne du Soi sur le centre psychique). L'expérience de Jésus à Gethsémani signale l'atteinte d'un niveau plus élevé de maturité et de maîtrise afin de parvenir à la transformation complète et à l'unité psychique. D'après l'expérience vécue par Jésus, l'atteinte de cette unité n'est pas sans amener une certaine dose de souffrance psychique vécue comme une agonie.

Tout avancement psychique, affirme Jung, résulte d'une souffrance intense de l'âme en provenance d'un conflit intérieur. Dans la scène de l'*Agonie*, le conflit intérieur est exprimé en termes d'opposition entre la chair et l'esprit : « *L'esprit est ardent, mais la chair est faible*⁵²⁶. » Au niveau psychologique, la chair peut représenter ce qui appartient à la pensée terrestre et à la volonté du moi, tandis que l'esprit peut référer à l'expérience du Soi et à la volonté divine. Dans la prière de Jésus, nous retrouvons cette

⁵²⁶ Mt 26, 41.

tension entre la volonté personnelle et celle de Dieu dans les paroles : « *Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe*⁵²⁷ ! » Le conflit intérieur est également imagé par sa sueur qui devint comme de grosses gouttes de sang. Cette tension ou conflit intérieur, quasi intolérable, favorise en quelque sorte une transformation intérieure produite par ce que Jung nomme *la fonction transcendante*⁵²⁸ de la psyché dont la fonction est de résoudre le conflit intérieur en une synthèse supérieure. Dans la scène, le conflit intérieur trouve sa résolution lorsque Jésus affirme : « *Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse*⁵²⁹ ! » Le conflit entre la volonté personnelle et une acceptation d'un sort qui paraît injuste, voir absurde pour la raison, est ainsi résolu par cette phrase de Jésus. Par cette affirmation, Jésus confirme son abandon total à une volonté supérieure à sa raison et c'est dans cet abandon à un au-delà de lui-même qu'il peut donner un sens à son expérience. C'est dans une telle attitude de lâcher-prise, de détachement qu'une authentique croissance psycho-spirituelle devient possible⁵³⁰. C'est, affirme Campbell, « le sens de toute pratique religieuse⁵³¹ » que de parvenir à ce niveau d'être dans le détachement de la volonté du moi conscient. L'individu doit effectuer un travail psychologique afin de renoncer « à tout attachement à l'égard de ses propres limitations,

⁵²⁷ Lc 22, 42.

⁵²⁸ *La fonction transcendante* a pour « dessein de créer une osmose entre le conscient et l'inconscient et de faire apparaître un nouveau comportement ». (Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, préface de Pierre Coret, Paris : Grancher, 2003, 362 p., p. 204.)

⁵²⁹ Lc 22, 42.

⁵³⁰ Cette question fut abordée dans notre article « La dynamique psychique sous-jacente à l'acte de prier » in : *Prier Dieu dans un monde sans Dieu*, sous la direction de Richard Bergeron, Nicole Bouchard, Jean-Claude Breton, Montréal : Médiaspaul, 2006, 221 p., p. 189-202.

⁵³¹ Joseph Campbell, *Le Héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 188.

idiosyncrasies, espoirs, craintes [...] qui est la condition nécessaire préalable pour renaître dans la réalisation de la vérité⁵³² ».

De même, affirme Jung, pour qu'il y ait avancement psychique, l'individu doit expérimenter une profonde solitude intérieure qui lui permettra de résoudre ses contradictions intérieures : « L'expérience la plus importante et la plus décisive de toutes [...] est la solitude avec son soi - ou avec l'objectivité de l'âme, quel que soit le nom qu'on choisisse pour la désigner⁵³³. » Dans l'*Agonie*, Jésus prie seul malgré sa tentative d'éveiller ses disciples pour qu'ils prient avec lui. La thématique du sommeil et de la veillée peut signaler que la croissance psycho-spirituelle implique un effort psychique pour que puisse s'effectuer le passage de la conscience limitée, « endormie », à la conscience transpersonnelle, « éveillée ». Edinger écrit : “*The Gethsemane experience is plagued by sleepiness [...] The emphasis on wakefulness indicates that the issue at stake is consciousness*⁵³⁴.” La conscience endormie représente ici celle qui suit les mécanismes physiologiques, instinctifs et mentaux habituels et qui, dans la scène, est imagée par les disciples endormis tandis que la conscience éveillée exprime la participation active au processus de transformation psychique qui est illustrée par la veillée de prière de Jésus.

⁵³² Joseph Campbell, *ibid.*, p. 188.

⁵³³ C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, traduit de l'allemand et annoté par Henry Pernet et le docteur Roland Cahen, Paris : Buchet / Chastel, 2006 (c2004), 705 p., p. 40.

⁵³⁴ Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, Toronto : Inner City Books, 1987, 143 p., p. 73.

Au niveau psychologique, la prière occupe une fonction similaire à celle de l'imagination active⁵³⁵ puisqu'elle permet au sujet d'amener à la conscience « l'image psychique » qui permettra de résoudre le conflit. L'allusion à la coupe qu'il doit boire semble ici être la réponse au conflit intérieur. Jésus avait en effet partagé « la coupe de son sang » avec ses disciples, sang de la nouvelle alliance et anticipation de sa propre mort. En ce sens, le symbole de la coupe *exprime* et *imprime* la destinée de Jésus⁵³⁶. Ce symbole rappelle son engagement et refuser de boire à cette coupe équivaut à trahir sa destinée personnelle. C'est Edinger qui souligne que la thématique de la trahison est intrinsèque à la question du devenir Soi car le processus implique que le sujet demeure constant et loyal face à son engagement spirituel. Ainsi, malgré sa souffrance à Gethsémani, Jésus sait que cette expérience du Calvaire - représentée ici par la coupe qu'il doit boire - symbolise aussi sa destinée, sa mort. Mais vu de l'extérieur, le choix de Jésus de boire à cette coupe pourra sembler une folie⁵³⁷, voire une trahison pour ceux qui espéraient son règne en tant que roi des juifs. Encore là, le choix de Jésus signale que la volonté du Soi ne correspond pas nécessairement à celle de la collectivité. À ce propos, Edinger écrit :

⁵³⁵ Barbara Hannah écrit : « La prière et la contemplation du mystique [...] sont en rapport étroit avec l'imagination active. C'est-à-dire que l'un et l'autre se présentent comme une tentative active pour trouver un arrangement avec une force invisible, pour explorer le pays inconnu de l'inconscient. » (Barbara Hannah, *Rencontres avec l'âme : l'imagination active selon C.G. Jung*, introduction de Marie-Louise von Franz ; traduction française de Georges Hude, Paris : Dauphin / Jacqueline Renard, 1990, 275 p., p. 23.)

⁵³⁶ Ce qui indique le pouvoir du symbole en tant que langage pour connaître la volonté du Soi : « Les symboles [...] ont à la fois la faculté d'*exprimer* et d'*imprimer*, puisque d'une part ils *expriment* par l'image l'activité psychique intérieure et, d'autre part, après avoir adopté la forme d'image, ils peuvent faire par leur charge de sens *impression* sur cette activité et par là stimuler la marche du processus psychique. » (Jolan Jacobi, *La psychologie de C. G. Jung*, traduction de V. Baillods ; introduction de C. G. Jung, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, c1950, 193 p., p. 106.)

⁵³⁷ L'auteure, Elisabeth-Anne Stewart, développe cette thématique de la folie et de la sagesse de Jésus dans *Jesus the holy fool*, Franklin, WI : Sheed & Ward, 1999, 281 p.

“This corresponds to the psychological fact that at a certain stage of development the individual may be obliged to betray collective loyalties to achieve individuation. Later, the fruits of that “crime” may become a contribution to the collective⁵³⁸.”

Ainsi pour le monde extérieur, Jésus pourra être perçu comme un traître, mais de son point de vue, il sera victime de la trahison des autres, comme en témoigne la scène de la *Trahison de Judas*. La scène de l'*Agonie* démontre aussi la loyauté de Jésus face à sa mission et sa destinée transpersonnelle, accomplie dans son sacrifice. Campbell écrit :

« Le héros dont l'attachement à l'égo est déjà annihilé peut franchir les horizons du monde et en revenir, entrer et sortir du dragon avec l'aisance d'un roi qui circule par toutes les salles de sa demeure. [...] »

« Ainsi, partout dans le monde, des hommes dont la fonction était de rendre manifeste sur terre le mystère vivifiant de la mise à mort du dragon, accomplirent-ils, sur leur propre corps, le grand acte symbolique de disperser leur chair, tel le corps d'Osiris, pour la rénovation du monde⁵³⁹. »

Finalement, ajoutons que dans la scène de l'*Agonie*, la venue d'un ange consolateur peut également signifier que le conflit intérieur vécu par Jésus sera transcendé grâce au support du centre psychique, du Soi, symbolisé par l'ange.

Le spectateur de la scène de l'*Agonie* peut y reconnaître un conflit entre deux expériences intérieures : celle de la volonté personnelle issue de la conscience limitée du moi, par opposition à la volonté transpersonnelle issue du centre psychique. Par le biais de cette scène, il peut alors réfléchir sur les motivations profondes de ses décisions, à

⁵³⁸ Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, op. cit., p. 83.

⁵³⁹ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 84.

savoir si celles-ci sont plutôt motivées par les désirs et aspirations du moi ou par la volonté du Soi et si, à l'exemple de Jésus, il a recours à la prière pour puiser force et discernement dans ses choix de vie.

6.5 Les défis de Gethsémani

Après Gethsémani, une suite d'événements s'enchaîneront jusqu'au moment de la mise à mort de Jésus. Ces événements peuvent être divisés en trois séquences importantes : procès (jugement), châtiment (torture), mise à mort (crucifixion). Voici quelques extraits bibliques relatifs à ces événements.

Procès (jugement)

Jésus devant le Sanhedrin

« Et quand il fit jour, le conseil des Anciens du peuple s'assembla, grands prêtres et scribes. Ils l'amènèrent dans leur Sanhédrin et dirent : « Si tu es le Christ, dis-le-nous ». Il leur dit : « Si je vous le dis, vous ne me croirez pas, et si je vous interroge, vous ne répondrez pas. Mais désormais le Fils de l'homme siégera à la droite de la puissance de Dieu! ». Tous dirent alors : « Tu es donc le Fils de Dieu! » Il leur déclara : « Vous le dites : Je le suis. » Et ils dirent « Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? Car nous-mêmes l'avons entendu de sa bouche⁵⁴⁰! »

Jésus devant Pilate

« Alors Pilate entra de nouveau dans le prétoire : il appela Jésus et dit : « Tu es le roi des Juifs ? Jésus répondit : « Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » Pilate répondit : « Est-ce que je suis Juif, moi ? Ta nation et les

⁵⁴⁰ Lc 22, 66-71.

grands prêtres t'ont livré à moi. Qu'as-tu fait ? Jésus répondit : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde mes gens auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici. » Pilate lui dit : « Donc tu es roi ? » Jésus répondit : « Tu le dis » Je suis roi. Je ne suis né et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix⁵⁴¹ ».

Châtiment (*Flagellation et Couronnement d'épines*)

« Pilate prit alors Jésus et le fit flageller. Les soldats, tressant une couronne avec des épines, la lui posèrent sur la tête, et ils le revêtirent d'un manteau de pourpre. Et ils s'avançaient vers lui et disaient : « Salut, roi des juifs ». Et ils lui donnaient des coups⁵⁴². »

Mise à mort (*Portement de croix, Crucifixion*)

« Ils prirent donc Jésus. Et il sortit, portant sa croix, et vint au lieu dit du Crâne – ce qui se dit en hébreu Golgotha – Où ils le crucifièrent et avec lui, deux autres : un de chaque côté et, au milieu, Jésus. Pilate rédigea aussi un écriteau et le fit placer sur la croix. Il y était écrit : Jésus le Nazôreen, le roi des Juifs⁵⁴³. »

Comme nous l'avons souligné plus tôt, la scène de l'Agonie peut être, au niveau psychologique, reliée à une expérience-type du processus du devenir Soi consistant entre autres, en l'accomplissement d'un plus grand détachement de la volonté personnelle du moi pour laisser place à l'expérience du Soi. Du point de vue du moi conscient, ce type d'expérience est traumatisante parce qu'elle est ressentie comme une expérience d'abaissement et de mortification. Par ailleurs, du point de vue de la conscience profonde, du point de vue Soi, il s'agit d'une expérience nécessaire et inhérente au

⁵⁴¹ Jn 18, 33-37.

⁵⁴² Jn 19, 1-3.

⁵⁴³ Jn 19, 16-20.

développement de l'être, comme en témoignent les paroles suivantes de Jésus :
« Maintenant mon âme est troublée. Et que dire ? Père, sauve-moi de cette heure ! Mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure⁵⁴⁴. » Et lorsqu'il annonce sa passion à ses disciples et que Pierre lui dit : *« Dieu t'en préserve, Seigneur ! »* Il lui répond : *« Passe derrière moi Satan ! Tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes⁵⁴⁵ ! »*

Selon Edinger, la mortification correspond à une phase importante du processus d'individuation : *“Torture and humiliation belong to the mortification phase of individuation⁵⁴⁶.”* Et les différentes scènes de la Passion de Jésus (*Flagellation, Couronnement d'épines, Portement de croix et Crucifixion*) en sont une illustration : *“Mortificatio leads us directly into the imagery of Christ's Passion - his mocking, flagellation, torture, and death⁵⁴⁷.”* Edinger affirme que ces images correspondent à l'humiliation et l'abaissement vécus par le moi lorsqu'il expérimente la graduelle domination du centre psychique, du Soi au niveau conscient. Le moi expérimente cela comme une mise à mort de son « autorité » sur la psyché désormais soumise à une force plus grande que lui. Edinger écrit : *“At a certain point these must be mortified in order*

⁵⁴⁴ Jn 12, 27.

⁵⁴⁵ Mt 16, 22-23.

⁵⁴⁶ Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, op. cit., p. 91. Les propos de Edinger s'appuient sur les travaux de Jung, qui écrit : *“The divine process of change manifests itself to our human understanding [...] as punishment, torment, death, and transfiguration.”* (C. G. Jung, *The collected works of C. G. Jung*, vol. 13 ; *“Alchemical studies”*, traduit par R. F. C. Hull, 3rd printing, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1976 (c1967), 444 p., *“Bollingen series”* ; 20, par. 139, p. 105.)

⁵⁴⁷ Edward F. Edinger, *Anatomy of the psyche : alchemical symbolism in psychotherapy*, op. cit., p. 175.

*for a new center to emerge*⁵⁴⁸.” En ce sens, les épreuves peuvent devenir source de croissance psycho-spirituelle parce qu’elles sont susceptibles de produire une expérience du Soi⁵⁴⁹, à condition que le moi participe à son expérience de mortification sans y résister, comme l’a fait Jésus. Le moi se sent certes abaissé et humilié mais de ce processus douloureux pourra émerger un dépassement de soi, une vision transcendante et les images de mortification déboucheront éventuellement sur de nouvelles images qui évoqueront cette fois la croissance, la renaissance et la résurrection. Ce sont ces images lumineuses que nous retrouverons par la suite dans les séquences entourant la résurrection de Jésus.

Soulignons qu’au niveau spirituel, la mortification est associée à l’ascétisme, aux pratiques de pénitence, d’abstinence voir aux douleurs physiques infligées au corps. Ce sont des ascèses purificatrices visant la maîtrise des sens afin que ceux-ci deviennent des instruments « pour communier à Dieu de manière plus totale⁵⁵⁰ ». L’ascèse est alors une véritable « mort » qui permettra de faire jaillir « l’être spirituellement transformé⁵⁵¹ ». La mortification volontaire n’est toutefois pas une obligation pour la vie spirituelle ou pour exercer « l’imitation de Jésus-Christ⁵⁵² ». Comme l’affirme Edinger, ce sont les

⁵⁴⁸ Edward F. Edinger, *ibid.*, p. 151.

⁵⁴⁹ Par expérience du Soi, nous voulons signifier soit des expériences spirituelles (voir à ce sujet le second chapitre consacré à la psychologie analytique de Jung) soit une expérience de dépassement du moi et de ses mécanismes habituels, qui permet à l’individu d’expérimenter sa véritable nature, associée au Soi.

⁵⁵⁰ *Dictionnaire de la vie spirituelle*, sous la direction de Stefano de Fiores et Tullo Goffi, adaptation française par François Vial, Paris : Cerf, 2001, 1246 p., s.v. ascèse, p. 62. Soulignons que cela ne justifie en aucun cas l’acte de violence infligée à d’autres volontairement.

⁵⁵¹ *Ibid.*, s.v. ascèse, p. 62. Dans ce processus, il y a également l’idée de transcender l’attachement au corps et aux sens : « *Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l’Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez.* » (Rm 8, 13.)

⁵⁵² Soulignons ici que les pratiques de mortification furent, dans les communautés religieuses en particulier, beaucoup pratiquées comme méthode d’ascèse et d’imitation de Jésus-Christ. Toutefois les

circonstances de la vie qui se chargent de nous faire vivre ce type d'expérience : *“Mortificatio is experienced as defeat and failure, needless to say, one rarely chooses such an experience. It is usually imposed by life, either from within or from without”⁵⁵³.* Il précise que la phase de mortification n'est pas du masochisme volontaire, qu'elle est plutôt inhérente au processus du devenir Soi. . Ajoutons qu'elle peut aussi être vue comme un lieu de grâce puisqu'elle favorise un abandon à l'expérience du divin qui génère une nouveauté d'être. En termes de défis psycho-spirituels, l'expérience de la mortification permet d'acquérir le don total de l'amour par la transformation du cœur comme l'exprime l'Oracle suivant : *« Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair »⁵⁵⁴.* Au niveau mythique, cette expérience signifie la conquête de la princesse et au niveau spirituel l'acquisition de l'âme. Ce don d'amour peut être lié aux qualités telles que l'humilité, la compassion et l'intégrité. Dans le mythe-récit de Jésus, les scènes reliées au procès de Jésus mettent particulièrement en relief les qualités d'intégrité et d'authenticité de Jésus. En effet, lorsque le Sanhédrin lui affirme :

« Si tu es le Christ, dis-le-nous ». Il leur dit : « Si je vous le dis, vous ne me croirez pas, et si je vous interroge, vous ne répondrez pas. Mais désormais le Fils de l'homme siégera à la droite de la puissance de Dieu ! » Tous dirent alors : « Tu es donc le Fils de Dieu ! » Il leur déclara : « Vous le dites : je le

mortifications excessives risquent aussi de dégénérer en une forme de masochisme morbide, ce qui diffère du sens psycho-symbolique de cette expérience psychique. Ces pratiques deviennent alors des formes déguisées de masochisme. En ce cas, les mortifications ne visent pas le renoncement du moi en faveur de celle du Soi mais deviennent des prétextes pour alimenter la satisfaction du moi déviant.

⁵⁵³ Edward F. Edinger, *Anatomy of the psyche : alchemical symbolism in psychotherapy*, op. cit., p. 172.

⁵⁵⁴ Ez 36, 26.

suis. » Et ils dirent : « Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? Car nous-mêmes l'avons entendu de sa bouche⁵⁵⁵ ! »

Comme l'affirme Edinger, les réponses de Jésus ne reflètent pas un état d'inflation de l'égo mais plutôt la vérité de l'expérience intérieure, psychique :

"He (Jesus) admits that he is "the Christ, the Son of God" and this seals his physical doom. In the context this is not inflation. It is a witness to the reality of the transpersonal psyche as consciously manifested in the individual - the essential feature of individuation⁵⁵⁶."

Ainsi, pour les autorités, Jésus est un blasphémateur car nul ne peut se prétendre aussi près de Dieu⁵⁵⁷. Aussi, devant Pilate, Jésus demeure tout aussi intègre et authentique lorsque celui-ci lui demande s'il est roi, il répond :

« Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde mes gens auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici. » Pilate lui dit : « Donc tu es roi ? » Jésus répondit « Tu le dis : je suis roi. Je ne suis né et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix⁵⁵⁸. »

⁵⁵⁵ Lc 22, 67-71.

⁵⁵⁶ Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, op. cit., p. 86.

⁵⁵⁷ À plusieurs reprises, durant son ministère, Jésus sera considéré comme blasphémateur. À titre d'exemple, l'extrait suivant dans lequel des juifs veulent lapider Jésus, celui-ci leur dit : « Je vous ai montré quantité de bonnes œuvres, venant du Père ; pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous ? » Les Juifs lui répondirent : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème et parce que toi, n'étant qu'un homme tu te fais Dieu. » Jésus leur répondit : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : J'ai dit : Vous êtes des dieux ? » Alors qu'elle a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu fut adressée. – et l'Écriture ne peut être récusée – à celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde vous dites : « Tu blasphèmes. » (Jn 10, 31-36.)

⁵⁵⁸ Jn 18, 36-37.

Jésus proclame sa vérité intérieure et, en faisant cela, démontre sa confiance absolue dans le choix qu'il a fait d'aller jusqu'au bout de sa réalisation en Dieu. Son intégrité et sa confiance traduisent une autonomie et une détermination à toute épreuve. Pour la masse, la collectivité ou encore pour les autorités religieuses ou politiques, cette certitude intérieure peut être dérangeante. Ainsi, au-delà de la question religieuse de Caïphe : es-tu le fils de Dieu ? et de la version politique avec la question de Pilate : es-tu roi ? la question implicite d'ordre psychologique et spirituelle pourrait être la suivante : est-ce que tu as une autorité intérieure transpersonnelle qui surpasse l'autorité extérieure, politique et religieuse⁵⁵⁹ ? Autrement dit, es-tu un être qui s'est totalement affranchi de la domination de l'inconscient collectif et de ses modèles politiques et religieux ? Une réponse affirmative à cette question implique que la personne s'est individuée, qu'elle n'est plus sous la dominante de la pensée de la masse, qu'elle agit à partir du centre psychique, du Soi. Cette attitude de Jésus démontre ici toute l'importance, au niveau du développement psycho-spirituel, d'acquérir une autonomie de conscience. Comme l'exprime Erich Neumann, une éthique sociale qui prend en compte la réalité de la psyché implique non pas tant que la personne soit seulement moralement « bonne » mais qu'elle soit autonome⁵⁶⁰.

Les qualités d'authenticité et d'intégrité manifestées dans ces scènes ont aussi pour effet de faire surgir la thématique de la trahison et de la loyauté à laquelle nous avons fait

⁵⁵⁹ (C'est nous qui traduisons.) Edinger écrit : "*Psychologically, the question is : "Do you have an inner transpersonal authority which takes priority over collective religious and political authority?"*" (Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, op. cit., p. 87.)

⁵⁶⁰ Erich Neumann, *Depth psychology and a new ethic*, translated by Eugene Rolfe ; forewords by C. G. Jung, Gerhard Adler and James Yandell, first Shambala edition, Boston : Shambhala, 1990, 158 p., p. 102.

allusion plus tôt. Rappelons qu'avant la scène de *Jésus à Gethsémani*, il y eut l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem où celui-ci fut accueilli comme le nouveau roi. Le procès de Jésus, qui questionne cette royauté met en scène l'envers de l'éloge et devient une illustration d'un roi hué et bafoué. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, cette humiliation provient du fait qu'au niveau psychologique et social, toute expérience d'affranchissement de l'inconscient collectif par un individu peut être perçue comme une trahison pour la collectivité : *"The traitor has always been despised by both sides because he violates a "sacred" value of collective psychology, namely, fidelity to identity with group*⁵⁶¹. ”

D'autre part, au niveau du développement psycho-spirituel, on peut comprendre cette expérience du roi bafoué et humilié comme une opportunité pour la conscience de pratiquer la désidentification de l'image que la collectivité projette sur soi. La phrase de Jésus à Pilate : « *Mon Royaume n'est pas de ce monde*⁵⁶² » peut ici représenter ce dépassement d'une perspective limitée et horizontale de la réalité qui ferait par exemple de Jésus le nouveau roi des Juifs.

Les scènes de *Flagellation*, du *Couronnement d'épines* et du *Portement de croix* sont également des lieux de défis psycho-spirituels dans lesquels le héros Jésus est éprouvé dans sa capacité de maintenir une attitude pacifiste, lucide et compatissante envers ceux qui l'injurient et le condamnent. Aucune réaction de la part de Jésus n'est indiquée dans

⁵⁶¹ Edward F. Edinger, *Anatomy of the psyche : alchemical symbolism in psychotherapy*, op. cit., p. 83.

⁵⁶² Jn 18, 36.

les séquences de la *Flagellation* et du *Couronnement*⁵⁶³ tandis que dans la scène du *Portement de croix*, Jésus démontre toute sa compassion et sa lucidité lorsqu'il s'adresse aux femmes qui se lamentent sur lui : « *Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi ! Pleurez plutôt sur vous-mêmes et sur vos enfants ! [...] Car si l'on traite ainsi le bois vert, qu'advendra-t-il du bois sec*⁵⁶⁴ ? » Une telle réponse, accomplie dans un effort et une souffrance physique du portement de la croix et qui, de plus, fait suite à une séance de flagellation, laisse entrevoir, non seulement de la compassion et de l'empathie mais une extraordinaire capacité de détachement, de désidentification⁵⁶⁵ et d'égalité d'âme qui évoque ici l'image biblique du « serviteur souffrant⁵⁶⁶ ». L'image du serviteur souffrant rend compte de la responsabilité que s'est donnée Jésus de prendre sur lui-même « les péchés du monde ». Au niveau psychologique et spirituel, cela suppose l'atteinte d'un degré élevé de développement du Soi et de capacité de détachement et de désidentification de l'inconscient collectif. Au sujet du processus d'individuation, Jung affirme :

« En suivant pas à pas cette évolution, se crée petit à petit un conscient qui n'est plus emprisonné dans le monde mesquin, étroitement personnel et susceptible du

⁵⁶³ Dans *Les mystères du Rosaire*, op. cit., ces scènes sont associées à la qualité de l'humilité. Mentionnons que la Tradition associe d'autres scènes à l'humilité (l'*Annonciation*, le *Baptême*). On pourrait ainsi considérer que ces scènes représentent différents modes d'humilité. La *Flagellation* et le *Couronnement* pourraient ainsi être associés à « l'humilité absolue » telle que définie par saint Ignace de Loyola : « ...pour imiter davantage le Christ, je choisis d'embrasser avec lui pauvre, méprisé et moqué, l'indigence, le mépris et la réputation d'insanité... » (Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels : texte définitif* (1548), traduit et commenté par Jean-Claude Guy, Paris : Seuil, 1982, 173 p., coll. « Points » ; série « Sagesses » ; 29, p. 99.)

⁵⁶⁴ Lc 23, 28 ; 23, 31.

⁵⁶⁵ La désidentification consiste à effectuer une décentration de soi afin de voir au-delà de son ressenti ou émotion immédiate issus du moi afin d'être dans la conscience du Soi. La pratique de la désidentification permet de « découvrir ce que le Soi n'est pas ». (Jean Monbourquette, *De l'estime de soi à l'estime du Soi : de la psychologie à la spiritualité*, Montréal : Novalis / Bayard, 2002, 224 p., p. 147.)

⁵⁶⁶ Cette image prend source dans Is 53.

Moi, mais qui participe de plus en plus au vaste monde des choses. Ce conscient élargi se distancera peu à peu de cet écheveau égoïste et ombrageux de souhaits personnels, d'appréhensions, d'espoirs et d'ambitions, toutes tendances qui devraient trouver dans l'être des compensations ou même des rectifications, grâce aux tendances personnelles opposées et inconscientes. Ce conscient renouvelé deviendra un foyer relationnel, une fonction jetant une passerelle vers l'objet et le monde des choses, qui impliquera et intégrera l'individu dans une communauté indissoluble avec le monde, communauté où l'être se sent engagé et responsable⁵⁶⁷. »

Selon Edinger, l'image du serviteur souffrant illustre le fait que l'être peut endurer le châtiment extérieur sans s'identifier avec lui, c'est-à-dire sans succomber à la violence par une attitude défensive ou de désespoir. Cette image constitue ainsi une sorte de personnification de la nature rédemptrice du centre psychique.

Ainsi toutes ces scènes ou images de la Passion peuvent être associées, dans le cadre d'une interprétation psycho-symbolique, à la phase de mortification inhérente au processus d'individuation qui trouve dans l'expérience de la crucifixion sa plus haute expression.

Dans la première partie, nous avons abordé le sens et la portée symbolique de la croix. Sans revenir sur ces propos, ajoutons ici que la croix est un symbole cosmique « de la réconciliation des contraires⁵⁶⁸ ». Elle représente la juxtaposition de l'humain et du divin, qui au niveau psychologique, représente la conjonction du moi et du Soi. Edinger

⁵⁶⁷ C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, traduit de l'allemand, préfacé et annoté par le docteur Roland Cahen, édition revue et corrigée, s.l. : Gallimard, 2004 (c1964), 287 p., coll. « Folio Essais » ; 46, p. 123-124.

⁵⁶⁸ Marc Girard, *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, tome premier, « La notion de symbole et les choses symboliques », *op. cit.*, p. 613.

écrit : *“Ego and Self are superimposed. The human figure representing the ego is nailed to the mandala -cross representing the Self⁵⁶⁹.”* La juxtaposition de l’image d’un roi avec celle d’un criminel, d’un sauveur avec celle d’une victime renforce d’autant plus le symbolisme de l’unification présente dans la figure de Jésus crucifié. À ce propos, E.-A. Stewart écrit : *“As he hung upon the cross, Jesus was both king and felon, both savior and victim. In his death agony, he was a king without a kingdom, a guru without followers, a man of prayer without God⁵⁷⁰.”* C’est ainsi que Jésus en croix évoque une image contradictoire dans laquelle le plus haut moment d’abaissement fusionne avec la glorification. *“The very moment of scandal, of mockery, of ridicule was precisely the occasion of Jesus’ surprising elevation to glory⁵⁷¹.”*

Ajoutons que dans la scène de la *Crucifixion*, nous retrouvons un autre couple d’opposés, à savoir la présence de deux brigands crucifiés de chaque côté de la croix de Jésus et dont l’attitude reflète également les opposés :

« L’un des malfaiteurs suspendu à la croix l’injurait : « N’es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi. » Mais l’autre, le reprenant, déclara : « Tu n’as même pas crainte de Dieu, alors que tu subis la même peine ! Pour nous, c’est justice, nous payons nos actes ; mais lui n’a rien fait de mal. » Et il disait : « Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras avec ton Royaume. » Et il lui dit : « En Vérité, je te le dis, aujourd’hui tu seras avec moi dans le Paradis⁵⁷². »

⁵⁶⁹ Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, op. cit., p. 98.

⁵⁷⁰ Elisabeth-Anne Stewart, *Jesus the holy fool*, op. cit., p. 7.

⁵⁷¹ Elisabeth-Anne Stewart, *ibid.*, p. 4.

⁵⁷² Lc 23, 39-43.

Au niveau psychologique, nous pouvons lire cette dynamique entre les deux brigands comme un exemple de réactions-types du moi conscient face à son expérience de mortification. Le premier adopte une attitude de révolte face à sa destinée et demande d'être sauvé. Le second réfléchit sur son expérience lorsqu'il affirme : « *Pour nous c'est justice*⁵⁷³ ». La réponse de Jésus : « *Tu seras avec moi dans le Paradis*⁵⁷⁴ » souligne que l'attitude juste et ou de repentir du moi sert le salut. Aussi, en termes de défi psycho-spirituel, la scène de la *Crucifixion* comporte l'exemple le plus élevé d'abandon complet du sujet au transcendant manifeste dans les dernières paroles de Jésus : « *Père en tes mains, je remets mon esprit*⁵⁷⁵. »

Sans réduire toute l'ampleur de la signification de l'expérience de la croix, nous pouvons affirmer que la mort de Jésus peut symboliser, au niveau psychologique, la fin du règne du moi limité et la naissance d'un individu complet, unifié, résultant de l'acceptation consciente du processus de mortification précédemment vécu. Edinger affirme : « *Jesus' resurrection symbolizes the birth of a more comprehensive personality which can result from the conscious acceptance of the crucifixion ordeal*⁵⁷⁶. »

Le chercheur spirituel, sensible à l'expérience de mortification et de mise en croix de Jésus, pourra réfléchir à ses propres expériences éprouvantes, vécues intérieurement comme des mortifications mais qui peuvent aussi être vues comme des opportunités de

⁵⁷³ Lc 23, 41.

⁵⁷⁴ Lc 23, 43.

⁵⁷⁵ Lc 23, 46.

⁵⁷⁶ Edward F. Edinger, *Ego and archetype : individuation and the religious function of the psyche*, 1st Shambhala ed., Boston : Shambhala, 1992, 304 p., p. 150.

croissance au niveau du Soi. À la suite des scènes de la *Flagellation*, du *Couronnement d'épines*, du *Portement de croix* et de la *Crucifixion*, il pourra se demander : est-ce que je demeure attaché au ressentiment ou à des émotions négatives face à des personnes qui m'ont blessé ? Est-ce que j'ai tendance à demeurer identifié à mes souffrances et est-ce que j'assume entièrement la responsabilité de mes actions et de ce que je suis ?

Conclusion : l'expérience spirituelle de la ténèbre et ses défis

L'expérience de l'agonie représente un point tournant dans le parcours de Jésus. La scène préfigure les événements douloureux à venir, soit l'expérience du Calvaire et de sa mise à mort. Cette scène fut associée au motif mythique de l'entrée dans la ténèbre qui signifie l'ultime combat que le héros Jésus devra livrer afin de sortir vainqueur de la mort. En termes psychologiques, l'agonie, comme les autres expériences qui suivront (condamnation, flagellation, couronnement, crucifixion), représentent une acceptation totale du moi conscient de la volonté transpersonnelle, du Soi. En termes d'expérience-type du processus du devenir Soi, le motif de la mortification qui est ici lié à l'expérience de la Passion de Jésus constitue un enchaînement de scènes combinant des symboles opposés qui se traduisent par une série d'images telles que le serviteur souffrant, le roi bafoué, le messie en croix, etc. Ces images expriment la transcendance, le dépassement de la vision horizontale de l'existence qui, de manière générale, se caractérise par l'expérience de la dualité (être heureux ou malheureux, bon ou mauvais, etc.) La Passion de Jésus, qui comporte la double expérience souffrance / exaltation,

abaissement / élévation, condamnation / glorification exprime ainsi la fusion de ces opposés et en ce sens, interpelle la conscience profonde, c'est-à-dire celle qui, au-delà du réflexe du moi conscient de l'évaluation, expérimente la vie dans une totalité et dans sa transcendance. Le symbolisme psycho-spirituel de la croix nous a fait voir que cette ultime et finale expérience de Jésus exprime la réconciliation des contraires en soi afin d'atteindre l'unité psychique, qui peut aussi être identifiée comme l'atteinte de l'unité en Dieu selon l'expression de la théologie spirituelle.

L'expérience de la ténèbre et de la mortification enseigne au chercheur spirituel la pratique de l'abandon complet de la volonté du moi pour parvenir à l'accomplissement du Soi en Dieu. Elle enseigne l'importance de demeurer dans une attitude de détachement et de sérénité face aux circonstances extérieures, favorisant une autonomie de pensée et d'agir dans le Soi, à l'exemple de Jésus devant Caïphe et Pilate. En ce sens, l'expérience vécue par Jésus donne du courage au chercheur spirituel car elle signale que le cheminement spirituel comporte à la fois souffrance et exaltation et que le renoncement au moi culmine vers un nouvel état d'être salvifique qui, dans le mythe-récit de Jésus, est annoncé par la résurrection.

L'expérience spirituelle de Gethsémani a démontré que ce cheminement vers l'unité se vit dans le paradoxe, dans une dynamique de double expérience juxtaposée, qui diffère d'une vision horizontale et dualiste de l'existence. Seule la « folie » de l'amour pour le divin rend acceptable une telle voie, seul le besoin de l'âme rend possible un tel

cheminement. Ainsi, celui qui veut « imiter » Jésus, entreprend ce parcours où s'entremêlent sagesse et folie. E.-A. Stewart affirme :

“By imitating Holy Foolishness, Christians can find courage and meaning in their own lives – the boldness to stand outside the social circle of acceptability and to name what is, no matter what the price; the single-mindedness to place the love of God before all else; the daring to take great leaps of faith when everyone else asks, “Where is the safety net?” Jesus the Holy Fool is one who empowers the weak, and the vulnerable. He lays the mantle of prophecy upon the voiceless and calls the marginalized to lead others to heroic stands. When the world laughs, ridiculing those who dare march to a different drummer, Jesus the Holy Fool applauds, inviting them to share the circus ring with all the holy clowns of history. Holy Fools, then, are those “made mad and merry by their faith in a God”⁵⁷⁷.”

⁵⁷⁷ Elizabeth-Anne Stewart, *Jesus the holy fool*, op. cit., p. 14.

Chapitre 7

La Résurrection



Figure 8 – La Résurrection, Matthias Grünewald, 1516, WGA.

« Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là⁵⁷⁸. »

7.1 Perspective de la Tradition

Autour de la résurrection, nous avons sélectionné différents moments narratifs. Les premiers sont consacrés aux signes extérieurs, allusifs de la résurrection, tandis que les seconds, aux apparitions de Jésus à Marie de Magdala, puis aux disciples. En voici les extraits :

La pierre enlevée, le tombeau vide et les messagers de la résurrection

« Le premier jour de la semaine, à la pointe de l'aurore, elles allèrent à la tombe, portant les aromates qu'elles avaient préparés. Elles trouvèrent la pierre roulée de devant le tombeau mais, étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur⁵⁷⁹. »

« Étant entrées dans le tombeau, elles virent un jeune homme assis à droite, vêtu d'une robe blanche, et elles furent saisies de stupeur. Mais il leur dit : « Ne vous effrayez pas. C'est Jésus le Nazarénien que vous cherchez, le Crucifié ; il est ressuscité, il n'est pas ici⁵⁸⁰. »

« Marie se tenait près du tombeau, au-dehors, tout en pleurs. Or tout en pleurant, elle se pencha vers l'intérieur du tombeau et elle voit deux anges, en vêtements blancs, assis là où avait reposé le corps de Jésus, l'un à la tête et l'autre aux pieds. Ceux-ci lui disent : « Femme, pourquoi pleures-tu ? » Elle

⁵⁷⁸ TOB, 2 Co 5, 17.

⁵⁷⁹ Lc 24, 1-3. L'image du tombeau vide et de l'apparition d'anges annonciateurs de la résurrection de Jésus se retrouve dans les quatre Évangiles (Lc 24, 1-11 ; Mt 28, 1-8 ; Mc 16, 1-8 ; Jn 20, 1-12).

⁵⁸⁰ Mc 16, 5-6.

leur dit : « Parce qu'on a enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où on l'a mis⁵⁸¹. »

Apparition à Marie de Magdala puis aux disciples

« Ayant dit cela, elle se retourna, et elle voit Jésus qui se tenait là, mais elle ne savait pas que c'était Jésus. Jésus lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Le prenant pour le jardinier, elle lui dit : « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je l'enlèverai. » Jésus lui dit : « Marie ! » Se retournant, elle lui dit en hébreu : « Rabbouni ! » - ce qui veut dire « Maître », Jésus lui dit : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » Marie de Magdala vient annoncer aux disciples qu'elle a vu le Seigneur et qu'il lui a dit cela⁵⁸². »

« Le soir, ce même jour, le premier de la semaine, et les portes étant closes, là où se trouvaient les disciples, par peur des juifs, Jésus vint et se tint au milieu et il leur dit : « Paix à vous ! » Ayant dit cela, il leur montra ses mains et son côté. Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur. Il leur dit alors, de nouveau : « Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie⁵⁸³. »

La lecture de ces extraits nous permet de constater que la trame narrative du récit de la résurrection débute par l'image de la pierre enlevée et du tombeau vide. Cette image laisse entrevoir l'événement extraordinaire qui suivra et qui est par la suite suggéré par la vue d'anges à l'intérieur ou à l'extérieur du tombeau annonçant la résurrection. Dans l'ensemble du mythe-récit de Jésus, les anges ont pour fonction de diffuser un message qui annonce une nouvelle réalité, un « fait » considéré impossible pour la conscience rationnelle et qui est interprété comme le fruit d'une intervention divine. Ainsi, comme

⁵⁸¹ Jn 20, 11-13.

⁵⁸² Jn 20, 14-18.

⁵⁸³ Jn 20, 19-21.

dans l'*Annonciation* et la *Nativité*, la présence des anges annonce à nouveau la naissance de Jésus, mais cette fois en tant qu'être ressuscité.

Le mot résurrection signifie en latin se relever, « se mettre debout ou encore « re-surgir après la mort⁵⁸⁴ ». Comme le précise l'extrait suivant, ce resurgissement de la mort n'est pas de type fantomatique ou hallucinatoire :

« Tandis qu'ils disaient cela, lui se tint au milieu d'eux et leur dit : « Paix à vous ! » Saisis de frayeur et de crainte, ils pensaient voir un esprit. Mais il leur dit : « Pourquoi des doutes montent-ils en votre cœur ? Voyez mes mains et mes pieds ; c'est bien moi ! Palpez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Ayant dit cela, il leur montra ses mains et ses pieds⁵⁸⁵. »

L'identité de Jésus est ici confirmée par les cicatrices de ses mains et au côté découlant de son martyre sur la croix. Comme c'est le cas dans d'autres scènes d'apparitions : à Marie de Magdala⁵⁸⁶, aux disciples d'Emmaüs⁵⁸⁷ et aux disciples pêcheurs au bord du lac de Tibériade⁵⁸⁸, Jésus n'est pas, comme tel, reconnu par son apparence physique mais plutôt par des traces ou signes qui relèvent de son identité profonde ou qui

⁵⁸⁴ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Seuil, 1996, 570 p., coll. « Livre de vie » ; 131, s.v. résurrection, p. 473. L'autre terme pour résurrection pourrait être *exaltation*, terme qui s'inscrit dans la tradition juive pour signifier Dieu qui « élève celui qui a été abaissé et préserve le juste de la mort (descente aux enfers) en l'enlevant jusqu'au ciel » comme le furent Hénok et Élie. (*Ibid.*, s.v. exaltation du Christ, p. 253.) Jésus aussi sera élevé au ciel et selon les Écritures, il est assis à la droite du Père. Soulignons que le lecteur intéressé à approfondir ses connaissances sur la croyance en la résurrection et la vie éternelle dans l'Ancien et le Nouveau Testament, lira avec intérêt l'ouvrage *Résurrection : l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, édité par Odette Mainville et Daniel Marguerat, Genève : Labor & Fides ; Montréal : Médiaspaul, 2001, 336 p., coll. « Le monde de la Bible » ; 45.

⁵⁸⁵ Lc 24, 38-40 ; voir aussi Jn 20, 19-23.

⁵⁸⁶ Jn 20, 14-18.

⁵⁸⁷ Lc 24, 13-35.

⁵⁸⁸ Jn 21, 1-14.

rappellent des expériences et / ou actions de sa vie. Dans son apparition à Marie de Magdala au tombeau, Jésus est reconnu au son de sa voix ; dans l'apparition aux disciples d'Emmaüs, il est identifié par son geste de bénédiction du pain et au bord du lac de Tibériade, il est reconnu par un miracle de multiplication des poissons. Ce phénomène (non reconnaissance physique immédiate) semble confirmer que la nature du corps de Jésus diffère et qu'il consiste désormais en un corps spiritualisé, c'est-à-dire « qui transcende le premier sans le renier⁵⁸⁹ ». Jésus n'est donc pas un cadavre réanimé mais il est corps qui s'est spiritualisé⁵⁹⁰. On pourrait définir ce corps spirituel comme « la capacité de présence qui n'est plus limitée par des conditions terrestres habituelles⁵⁹¹ » et qui correspond aussi à l'atteinte de la « vie pleine et définitive⁵⁹² ».

Dans le christianisme, l'événement de la résurrection constitue le cœur de la foi chrétienne. Comme l'a écrit Paul : « *Si Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi*⁵⁹³. » Elle signifie aussi pour la Tradition, l'aboutissement du rôle messianique de Jésus et la manifestation de l'infini pouvoir de l'amour divin.

Parlant de la résurrection, Jean Daniélou écrit :

⁵⁸⁹ BJ, commentaire en marge du texte *Jésus apparaît aux apôtres*, p. 1637. L'expression « corps spiritualisé » vient de l'apôtre Paul qui emploie le terme *corps spirituel* pour parler du corps de Jésus ressuscité.

⁵⁹⁰ Nous distinguons la résurrection de Jésus de celle qu'il a accomplie sur Lazare (Jn 11, 1-44), sur le fils de la veuve de Naïm (Lc 7, 11-17) et sur la fille de Jaire (Mc 5, 21-43). Ces résurrections constituent une prolongation de la durée de vie. C'est dire que les ressuscités demeurent soumis au temps et éventuellement à la mort tandis que la résurrection de Jésus consiste une victoire finale sur la mort impliquant une participation à la vie immortelle.

⁵⁹¹ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, op. cit., s.v. résurrection, p. 474. Cette image du corps spiritualisé, non soumis aux conditions terrestres habituelles, est particulièrement marquée dans la scène de sa rencontre avec les disciples d'Emmaüs : « *Et il advint, comme il était à table avec eux, qu'il prit le pain, dit la bénédiction, puis le rompit et leur donna. Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent... mais il avait disparu devant eux.* » (Lc 24, 30-31.)

⁵⁹² Xavier Léon-Dufour, *ibid.*, s.v. résurrection, p. 473.

⁵⁹³ 1 Co 15, 14.

« Elle est la destruction du pouvoir que la mort possédait sur l'homme et la communication par la puissance de l'Esprit d'une vie incorruptible⁵⁹⁴. » Il ajoute : « [...] la résurrection signifie la vivification, par la force toute-puissante et toute sanctifiante de Dieu, aussi bien de l'âme que du corps⁵⁹⁵. »

Elle possède en ce sens une « valeur emblématique de la puissance de la foi⁵⁹⁶ ». La résurrection de Jésus n'étant pas en soi considérée comme un fait démontrable historiquement⁵⁹⁷, elle est comprise comme une « réalité qui ne peut être saisie que dans la foi⁵⁹⁸ ».

Dans la pratique du Rosaire, la méditation sur le mystère de la *Résurrection* est associée à la joie⁵⁹⁹ et comporte une demande pour obtenir une plus grande foi. Par exemple, dans une brochure consacrée aux mystères du Rosaire, on trouve la formulation suivante : « Demandons à Marie de nous combler d'une nouvelle vie et demandons une plus grande foi⁶⁰⁰. » Ceci suppose une certaine disposition intérieure pour accueillir ce

⁵⁹⁴ Jean Daniélou, *La résurrection*, Paris : Seuil, 1969, 144 p., p. 27.

⁵⁹⁵ Jean Daniélou, *ibid.*, p. 72.

⁵⁹⁶ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris : L'archipel, 2005, 958 p., s.v. résurrection, p. 764.

⁵⁹⁷ Ce qui constitue le noyau historique de la foi pascal est associé à transformation du comportement des disciples, qui, peu après la crucifixion, avaient fui en Galilée pour se cacher des autorités afin de ne pas être eux aussi condamnés. (Mc 14, 27.) Leur retour subit à Jérusalem s'explique à la lumière de leur expérience du ressuscité : « Quelque chose doit donc être intervenu, qui en peu de temps, n'a pas provoqué seulement un retournement total de leur état d'esprit, mais qui les a rendus capables d'une activité nouvelle. » (*Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la direction de Peter Eicher ; adaptation française sous la direction de Bernard Lauret, 2^e édition revue et augmentée, Paris : Cerf, 1996, 1136 p., p. 863, col. 1.)

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 862, col. 2. L'apôtre Paul décrit la foi de la manière suivante : « Une manière de posséder déjà ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités que l'on ne voit pas. » (TOB, He 11, 1.)

⁵⁹⁹ Par exemple, dans *Le Rosaire : textes de Claire et François d'Assise*, Roybon : Monastère de Chambarand, s.d., brochure, 40 p., p. 28, on affirme : « Le fils de Dieu nous apporte la joie parfaite. » Également, dans Martine Thoris-Brunelot, *Prier le rosaire avec les pères de l'église*, Paris : l'Emmanuel, 2003, 106 p., p. 79.

⁶⁰⁰ *Les mystères du Rosaire*, Gatineau : Priant, 2004, dépliant illustré. Également dans *Le Rosaire : textes de Mère Teresa*, Roybon : Monastère de Chambarand, s.d., brochure, 40 p., p. 28, on peut lire : « Garder

qui paraît *a priori* inconcevable pour la raison ou la perception consciente. Avoir la foi c'est aussi expérimenter par soi-même le sens de la résurrection en transformant les attitudes de mort, de défaite et de résignation en agir et action de dépassement de soi. Dans le même sens, pour Jean-Paul II, tout égoïsme, violence, conquête de pouvoir, etc., représente une attitude qui laisse prévaloir la mort sur la résurrection. Mais, dit-il, « partout où dans son cœur on surmonte l'égoïsme, la violence et la haine, partout où l'on se penche en un geste d'amour vers celui qui est dans le besoin, aujourd'hui encore le Christ est ressuscité⁶⁰¹ ». Pour lui, la résurrection de Jésus signifie également que « Dieu ne se résigne pas à la mort de l'homme⁶⁰² ». La méditation sur la *Résurrection* nourrit la foi et peut ainsi favoriser la transformation des réflexes humains de mort, de défaite et de non-agir, etc., en une attitude responsable et positive qui va promouvoir la vie, la joie et l'épanouissement humain.

7.2 Perspective archétypale et mythique

La résurrection constitue le pivot central du christianisme, le cœur de la foi chrétienne. Elle suppose la croyance en une vie après la mort et peut même agir comme motivation humaine pour s'améliorer et « purifier son âme⁶⁰³ ». L'esprit sceptique pourra attribuer à la croyance en la résurrection, le reflet d'un besoin humain de compenser

sa foi en Jésus. » Dans Abbé Hubert Lelièvre, *Prier Marie*, nouvelle édition, année du Rosaire 2003, Paris : Pierre Téqui, 2003, 127 p., p. 50, le mystère de la *Résurrection* est associé à l'obtention de ces deux grâces, la foi et la joie.

⁶⁰¹ *Le Rosaire : textes de Jean-Paul II*, Roybon : Monastère de Chambarand, s.d., brochure, 40 p., p. 29.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 29.

⁶⁰³ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, op. cit., s.v. résurrection, p. 764.

l'insoutenable fatalité de la mort. Pourtant, depuis deux mille ans, les différents récits entourant la résurrection de Jésus issus des quatre évangiles furent, en Occident, la raison d'être et la justification de la foi en la vie éternelle. Il semble ainsi que les textes évangéliques ont permis de nourrir ce qui, du point de vue de la psychologie des profondeurs, constitue une image universelle et archétypale, inhérente à la psyché humaine. De fait, au niveau archétypal, la thématique de la mort / résurrection prend d'abord source dans l'observation du phénomène de la régénération de la nature, ses cycles de mort et de renaissance à travers les changements de saisons. Ceci est également manifeste dans le mouvement du soleil qui, chaque jour, apparaît et disparaît à l'horizon. Ce processus de transformation se reflète aussi chez l'être humain dans ses alternances de sommeil et de veille ou dans les variantes au niveau de ses états intérieurs, psychiques. Elle transparaît dans ses cycles de vie, par exemple le passage de l'enfance à l'adolescence qui constitue symboliquement une expérience de mort et de renaissance. La thématique est également associée à la régénération et l'idée du « naître à nouveau » et où ce qui était perdu est retrouvé, ce qui souffrait est guéri, ce qui apparaissait sans espoir est sauvé, ce qui était emprisonné dans un mode d'être destructif est libéré et transformé. Ce modèle se retrouve dans divers récits bibliques dont : *Le retour de l'enfant prodigue*⁶⁰⁴, *La guérison de l'aveugle*⁶⁰⁵, *La brebis perdue*⁶⁰⁶, ainsi que dans le récit de la conversion de Saul sur le chemin de Damas⁶⁰⁷. En ce sens, la thématique est étroitement liée à ce qui transforme, régénère, sacralise et divinise

⁶⁰⁴ Lc 15, 11-32.

⁶⁰⁵ Lc 18, 35-43.

⁶⁰⁶ Lc 15, 4-7.

⁶⁰⁷ Ac 9, 1-9.

l'expérience humaine. Nous retrouvons également le symbolisme de la résurrection dans le rite baptismal qui implique une mort et une renaissance⁶⁰⁸. La résurrection peut ainsi être associée à des rites initiatiques qui s'établissent sur cette idée de « la seconde naissance ou renaissance ». Au plan spirituel, cette seconde naissance apparaît comme le signe de l'éveil spirituel et exprime « l'élévation, le passage de l'illusion à la vérité, des ténèbres à la lumière⁶⁰⁹ », elle manifeste la victoire de la vie sur la mort.

La croyance en la résurrection existait bien avant l'avènement de la résurrection de Jésus. Elle se retrouve dans diverses traditions, mythes et religions. Dans la mythologie égyptienne, on raconte que le dieu de la végétation, Osiris, fut découpé en plusieurs morceaux avant d'être reconstitué par Isis qui, après avoir pratiqué les rites de l'embaumement, le ressuscita⁶¹⁰. Le dieu Dyonyssos (qui signifie deux-fois né) constitue la version grecque du mystère d'Osiris. Il était également considéré comme le dieu de la végétation et fut également tué par démembrement, recomposé puis ressuscité⁶¹¹. On le considérait comme un « sauveur des âmes » et il était représenté suspendu à une croix⁶¹². Chez les Sumériens, le dieu de la végétation avait pour nom Tammuz et fut un

⁶⁰⁸ Comme l'exprime les paroles de Paul : « *Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle.* » (Rm 6, 4.)

⁶⁰⁹ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, op. cit., s.v. résurrection, p. 764.

⁶¹⁰ Corinne Morel, *ibid.*, s.v. Osiris, p. 682.

⁶¹¹ Outre le fait qu'Osiris soit considéré comme le dieu de la végétation et de l'eau, il est aussi le dieu de l'Au-delà qui promet la renaissance. (*Encyclopédie des symboles*, édition française établie sous la direction de Michel Cazenave ; traduit de l'allemand par Françoise Périgaut, Gisèle Marie et Alexandra Tondat ; textes complémentaires et réaménagement des articles : Michel Cazenave, avec la collaboration de Pascale Lismonde, édition 6, Paris : Librairie générale française, 2004 (c1996), 818 p., coll. « La pochothèque » ; le livre de poche., s.v. Dyonyssos, p. 197.)

⁶¹² *Ibid.*, s.v. Dyonyssos, p. 198.

berger qui ressuscita⁶¹³. Dans la culture maya, le dieu ressuscité avait pour nom Kukulcan et dans la culture aztèque, Quetzalcoatl, ce qui signifie serpent à plumes. Il était considéré comme un symbole de l'union de « la conjonction des opposés⁶¹⁴ » et son retour était attendu pour rétablir « la félicité sur terre⁶¹⁵ ». On raconte qu'après avoir refusé de pratiquer des sacrifices humains, le dieu Quetzalcoatl s'immola lui-même sur un bûcher puis ressuscita.

L'ensemble de ces figures mythiques de ressuscités comporte ainsi de frappantes analogies avec la figure et le mythe-récit de Jésus. C'est en ce sens qu'au-delà de la croyance ou non en la résurrection de Jésus, la thématique de la résurrection correspond à un modèle archétypal qui s'est manifesté de différentes manières dans diverses cultures. Par ailleurs, le récit de la résurrection de Jésus a marqué et marque encore la psyché collective car, contrairement aux récits archétypiques se situant en dehors du temps, la résurrection de Jésus s'est inscrite dans l'Histoire humaine, dans le temps et l'espace⁶¹⁶. En ce sens, elle constitue pour la conscience un puissant rappel que l'être humain a la possibilité de participer à une vie plus vaste que ce qu'il peut en appréhender.

⁶¹³ Dans la mythologie antique, Tammuz eut pour nom Adonis. (*Ibid.*, s.v. Adonis, p. 9.) Soulignons également que la Pâque chrétienne et la Pâque juive sont célébrées approximativement à la même date que la mort et la résurrection d'Adonis, soit vers le vingt-cinq mars. (Joseph Campbell, *Tu es cela : la transformation de la métaphore religieuse*, traduit de l'anglais par Céline Parent-Pomerleau, Montréal : A-1, 2003, 248 p., p. 148.)

⁶¹⁴ *Encyclopédie des symboles*, op. cit., s.v. Quetzalcoatl, p. 567.

⁶¹⁵ Corinne Morel, *Dictionnaires des symboles, mythes et croyances*, op. cit., s.v. Quetzalcoatl, p. 756.

⁶¹⁶ Le mythe-récit de Jésus est en effet devenu un point zéro du temps pour situer les époques de l'histoire des peuples et de l'humanité.

7.3 Motif de la victoire et expérience de l'unité

Dans la structure des récits mythiques, l'histoire du héros se termine par le motif de la victoire finale du héros sur ses ennemis. Ce motif est également accompagné de la thématique du retour du héros qui revient vers ceux qu'il a laissés pour leur offrir le fruit de sa victoire ou, selon l'expression de Campbell, le « trophée qui a pouvoir de transformer la vie⁶¹⁷ ».

Le motif de la victoire, du retour et de l'offrande du héros (le legs du héros) se retrouve également dans les récits entourant la résurrection de Jésus. En effet, après sa mise au tombeau, une suite de récits d'apparition témoignera de sa résurrection et de son retour auprès de ses disciples. Son retour va toutefois plus loin qu'une simple « démonstration » de sa victoire sur la mort. Il vise aussi à donner à ses disciples le fruit de sa victoire. En effet, au-delà du fait que son retour permet dans un premier temps de restituer la foi que les disciples semblaient avoir perdue lors de sa condamnation et sa mise en croix, il permet d'insuffler aux disciples le fruit de son Esprit afin qu'ils puissent à leur tour diffuser son enseignement :

« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Ayant dit cela, il souffla sur eux et leur dit : «Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les

⁶¹⁷ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, traduit de l'américain par H. Crès, Paris : Robert Laffont, 1977, 369 p., p. 155. Soulignons que Campbell mentionne la possibilité d'une structure mythique comportant un non-retour.

péchés, ils leur seront remis, ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus⁶¹⁸. »

Ainsi, dans le mythe-récit de Jésus, l'infusion de l'Esprit Saint constitue le cadeau de la victoire qu'offre celui qui a émergé du royaume de la mort. Ce « trophée de la victoire » favorisera la régénération du monde, et la venue des « temps nouveaux, marqués par la venue de l'Esprit⁶¹⁹ ». Et ces temps nouveaux auront lieu à la suite de l'ultime retour de Jésus-Christ vers le Père : « *Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous⁶²⁰.* » Ainsi, après quarante jours auprès de ses disciples, le héros Jésus accomplira son ascension vers le Père : « *Puis, il les emmena jusque vers Béthanie et, levant les mains, il les bénit. Et il advint, comme il les bénissait, qu'il se sépara d'eux et fut emporté au ciel⁶²¹.* » Le retour vers le Père scelle la victoire complète et la libération finale du héros du monde phénoménal. Le cycle se referme, l'œuvre est ainsi achevée : « *Je suis sorti d'auprès du Père et venu dans le monde. De nouveau, je quitte le monde et je vais vers le Père⁶²².* »

L'expérience de la résurrection qui le conduit par la suite à l'ascension symbolise l'atteinte de l'unité complète au divin. Cette expérience peut être difficilement descriptible puisque l'expérience unitive « appartient à un autre plan d'existence et se meut généralement sur des plans sans aucun rapport avec notre langage ; elle échappe

⁶¹⁸ Jn 20, 21-23.

⁶¹⁹ BJ, commentaire en marge du texte *La venue du Paraclet*, p. 1674.

⁶²⁰ Jn 14, 16.

⁶²¹ Lc 24, 50-51.

⁶²² Jn 16, 28.

donc à nos critères humains d'appréciation⁶²³ ». Les mystiques expriment l'état d'union à Dieu par l'image d'un mariage spirituel ou encore par le sentiment d'avoir été « déifié », c'est-à-dire un être qui participe à la Nature Divine de façon permanente⁶²⁴. Le sujet ressent qu'il participe à « un plan de vie nouveau, si élevé, si harmonieux avec la Réalité qu'on ne peut que l'appeler divin⁶²⁵ ». L'expérience d'union à Dieu signifie que l'être s'est transplanté dans « la Vie universelle ». La transformation de l'être jusqu'à l'état complet d'unité au divin, jusqu'à sa déification, découle du principe spirituel selon lequel « nous contemplons ce que nous sommes et sommes ce que nous contemplons⁶²⁶ ».

Selon Campbell, la thématique de l'union au Père représente toujours « un élargissement du champ de la conscience, une illumination, transfiguration, libération⁶²⁷ ». Dans le mythe-récit de Jésus cette transfiguration est non seulement vécue par le héros mais par ceux qui reçoivent le fruit de sa victoire, le Paraclet :

« Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils se trouvaient tous ensemble dans un même lieu, quand, tout à coup, vint du ciel un bruit tel que celui d'un violent coup de vent, qui remplit toute la maison où ils se tenaient. Ils virent apparaître des langues qu'on eût dit de feu : elle se partageaient et ils s'en posa une sur

⁶²³ Evelyn Underhill, *Mysticisme : étude sur la nature et le développement de la conscience spirituelle de l'homme*, première édition, Le Tremblay : Diffusion Traditionnelle, 1994, 815 p., p. 659.

⁶²⁴ Evelyn Underhill affirme que pour certains mystiques, la vie unitive équivaut à l'atteinte d'un état de déification. Elle écrit : « Le mystique chrétien justifie ce dogme en le présentant comme le corollaire de l'incarnation - l'humanisation de Dieu. Il s'appuie sur l'autorité des Pères de l'Église pour défendre cet argument. « *Il est devenu homme afin que nous puissions être faits Dieu* » dit saint Athanasius. » (*Ibid.*, p. 667.)

⁶²⁵ Evelyn Underhill, *ibid.*, p. 669.

⁶²⁶ Evelyn Underhill, *ibid.*, p. 668.

⁶²⁷ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, op. cit., p. 196.

chacun d'eux. Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer⁶²⁸. »

La venue du Paraclet apportera donc le cadeau de l'Esprit, associé aux dons suivants : sagesse, connaissance, foi, guérison, miracles, prophéties, discernement des esprits, langues et interprétation des langues⁶²⁹.

Le récit de Jésus rejoint ainsi la structure du déroulement narratif des récits mythiques comprenant les séquences suivantes : victoire (*Résurrection*), retour (*Apparition aux disciples*), nouveau départ (*Ascension*), legs du héros (*Pentecôte*). Le récit de Jésus s'est clôturé mais le legs du héros (c'est-à-dire l'infusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte) ouvre sur un nouveau récit en devenir, qui sera constitué de l'expérience des apôtres désormais insufflés par l'Esprit. De même, l'accomplissement de Jésus qui semble refermer son récit, laisse présager une continuité d'être et de sa mission à un autre niveau, c'est-à-dire qui transcende le plan terrestre et qui est manifeste dans l'extrait suivant : « *Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde*⁶³⁰. »

⁶²⁸ Ac 2, 1-4.

⁶²⁹ 1 Co 12, 4-12.

⁶³⁰ Mt 28, 20.

7.4 Perspective psychologique et symbolique

Au niveau psychologique, la présence de la thématique de la résurrection dans divers mythes ainsi que dans les Évangiles pourrait être *a priori* interprétée comme le produit de l'imagination humaine pour compenser la peur de la mort et suppléer à l'idée de la dissolution finale. En partie pour ces raisons, les récits bibliques de la résurrection ont fréquemment été mis en doute. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, la thématique de la mort / résurrection représente un modèle archétypal, inhérent à la structure psychique. Ainsi, de la même manière que la nuit fait place à l'aube, le thème de la mort contient son opposé. Comme le soulignent Henderson et Oakes :

“Whenever we find the theme of death, whether in recurrent myths or modern dreams, we find that it is never seen alone as a final act of annihilation. Apart from extreme forms of pathological depression or of infantile sadism, death is universally found to be part of a cycle of death and rebirth, or to be the condition necessary to imagine transcendence of life in experience of resurrection”⁶³¹.

La prise en compte de la thématique de la mort / résurrection en tant que réalité appartenant à la psyché humaine ne supprime toutefois pas la peur de la mort, réflexe ou émotion humaine qui traduit aussi la peur de l'inconnu, *“the fear of death, which is at bottom the ego's fear of the unknown”⁶³²*. C'est dire que, rapportée aux diverses expériences de la vie, la peur de la mort peut se manifester au niveau psychologique,

⁶³¹ Joseph L. Henderson et Maud Oakes, *The wisdom of the serpent : the myths of death, rebirth and resurrection*, first Princeton Paperback printing, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1990, 261 p., “*Mythos series*”, reprint, originally published: New York : G. Braziller, 1963, p. 4.

⁶³² Joseph L. Henderson et Maud Oakes, *ibid.*, p. 3.

sous forme de résistance face à l'inconnu et aux changements qu'apportent les nombreuses circonstances de la vie. Dans le mythe-récit de Jésus, nous retrouvons un exemple de cette réaction de peur de la mort et de l'inconnu manifeste dans l'attitude de résistance de Pierre lorsqu'il apprend que Jésus pourrait être tué en décidant d'aller à Jérusalem :

« À dater de ce jour, Jésus commença de montrer à ses disciples qu'il fallait s'en aller à Jérusalem, y souffrir beaucoup de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes, être tué et, le troisième jour, ressusciter. Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner en disant : « Dieu t'en préserve, Seigneur ! Non, cela ne t'arrivera point ! » Mais lui, se retournant, dit à Pierre : « Passe derrière moi, Satan ! Tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes⁶³³ ! »

La réaction de Pierre semble tout à fait compréhensible du point de vue horizontal, humain, mais cette attitude s'avère un obstacle au développement spirituel. Le moi qui craint le changement ou qui lui résiste, ne pourra bénéficier des fruits de la transformation. Ainsi en est-il de la réaction de Pierre qui ne semble pas avoir saisi que le passage à Jérusalem conduira aussi à une expérience de résurrection, d'où les paroles sévères de Jésus : *« Passe derrière moi, Satan ! Tu me fais obstacle⁶³⁴. »* Le niveau humain instinctif associé au moi de peur et d'insécurité doit donc être transcendé pour pouvoir entrer dans le sentier de l'accomplissement de la vie unitive. C'est en ce sens

⁶³³ Mt 16, 21-23.

⁶³⁴ Mt 16, 23.

que nous pouvons aussi comprendre l'affirmation de Jésus : « *Qui aime sa vie la perd et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle*⁶³⁵. »

Plusieurs autres extraits bibliques témoignent de cet enseignement du dépassement de soi et des réactions types du moi conscient. Entre autres, lorsque Jésus incite à la pratique de l'amour de ses ennemis :

*« Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous diffament [...] votre récompense alors sera grande, et vous serez les fils du Très-Haut, car il est bon, Lui, pour les ingrats et les méchants*⁶³⁶. »

Également, lorsqu'il encourage une attitude de détachement face aux biens matériels : « *Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes [...] puis viens, suis-moi*⁶³⁷ » dit-il au jeune homme riche et « *quiconque aura laissé maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage la vie éternelle*⁶³⁸ ».

Il y a donc un lien indéniable entre les enseignements de Jésus et son expérience de mort / résurrection qui vient signer et sceller son œuvre spirituelle. Son appel au dépassement de soi par la transformation des réactions humaines inférieures du moi conscient (ex : haine, vengeance, peur, non-confiance, etc.) fut démontré dans son

⁶³⁵ Jn 12, 25.

⁶³⁶ Lc 6, 27-35.

⁶³⁷ Mt 19, 21.

⁶³⁸ Mt 19, 29.

attitude sereine face à l'injustice de son Calvaire, ce qui confirme d'autant plus que la pratique de la transformation des réactions primaires et égocentriques conduit à une élévation psycho-spirituelle. Comme l'affirme Slusser :

"Only the Hero who has truly overcome the destructive powers of the unconscious, whether the powers be experienced internally or in projection, who has transcended the need for self-aggrandizement of ego, who truly stands for all humanity-only that Hero can join with the Divine Center⁶³⁹."

Aussi, au niveau psychologique, la résurrection n'est pas perçue strictement comme un état qui est atteint miraculeusement à la fin de la vie terrestre. Elle débute plutôt dans les expériences mêmes de la vie par la pratique de la transformation de soi. À ce propos, Lawrence Jaffe écrit : *"Depth psychology, however, also understands death and resurrection symbolically – as a cycle repeating itself innumerable times during a person's lifetime⁶⁴⁰."* De même, s'inspirant de la pensée de Jung, Bongiovanni écrit :

"Individuating people are constantly dying and being reborn, at least symbolically. They are continually abandoning limiting conceptions of themselves, releasing the complexes that have bound and narrowly defined them, re-awakening to a larger and greater personality. These are often not easy releases and abandonments. They can feel like true deaths and rebirths, to the individuating people and to those who know and love them⁶⁴¹."

⁶³⁹ Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*, Atlanta : John Knox Press, 1986, 170 p., p. 127-128.

⁶⁴⁰ Lawrence W. Jaffe, *Celebrating soul : preparing for the new religion*, Toronto : Inner City Books, 1999, 127 p., p. 91.

⁶⁴¹ Bob Bongiovanni, « *Crucifixion and resurrection : A Jungian perspective* », [en ligne], modifié le 10 avril 2004, disponible sur internet : <<http://www.orgsites.com/co/jungiancircle/crucires.htm>>, consulté le 2 février 2008.

Ainsi, au niveau psychologique, les paroles de Jésus de même que son expérience de résurrection révèlent l'importance de la transformation de soi afin de transcender les schèmes de pensées pré-établis⁶⁴². Comme l'affirme également Houston : “*The resurrection is about falling beyond the controls, habits and conditioned mind-sets of person and society in order to become transparent to transcendence*”⁶⁴³.”

En tant que symbole de l'atteinte de la réalisation de Soi, l'expérience de la résurrection semble mettre en scène le résultat d'une spiritualisation totale de la matière. Cette spiritualisation s'est déroulée tout au cours des expériences de vie de Jésus par ses gestes d'amour, de compassion et de pardon, mais surtout lors de sa Passion où il dut manifester l'amour inconditionnel envers la foule et les autorités, qui par leur attitude, ont manifesté leur esclavage envers l'instinct primaire de la destruction et les sentiments inférieurs tels que la haine, la vengeance et la volonté de toute puissance qui les ont conduits à condamner Jésus.

Nous comprenons donc que le processus de spiritualisation de la matière, conduisant à l'état de béatitude et de résurrection, est aussi lié à la transmutation des contenus inconscients inférieurs permettant d'élever la matière, de produire un corps spiritualisé, un corps de « souffle psychique » que Jung associe à l'expression « *corps de*

⁶⁴² En interprétant la résurrection de Lazare, du fils de la veuve de Naïm (sic), et de la fille de Jaïre, Françoise Dolto met de l'avant une interprétation psychologique de ces résurrections en termes de transformation psychologique. Pour Lazare, c'était son attitude de dépendance à l'égard de Jésus qu'il devait dépasser, la fille de Jaïre, la dépendance au Père et le fils de la veuve de Naïm, la dépendance à la mère. Voir Françoise Dolto et Gérard Séverin, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, tome 1, Paris : Seuil, 1980 (c1977), 174 p.

⁶⁴³ Jean Houston, *Godseed : the journey of Christ*, second Quest printing, Wheaton, IL : Quest Books, 1992, 166 p., p. 129.

*diamant*⁶⁴⁴ ». Dans le même ordre d'idée, selon Paul, la vraie nature de l'être humain n'est pas la mort mais le changement, le passage du naturel au spirituel.

« On est semé dans la corruption, on ressuscite dans l'incorruptibilité ; on est semé dans l'ignominie, on ressuscite dans la gloire ; on est semé dans la faiblesse, on ressuscite dans la force ; on est semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel⁶⁴⁵. »

« Il faut en effet, que cet être incorruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité⁶⁴⁶. »

Au niveau psychologique et spirituel donc, la thématique de la résurrection renvoie à la capacité d'éveil spirituel de l'homme naturel, symbolisé par Adam. Ce dernier représente la nature humaine inférieure qui devra être sublimée. En permettant à l'esprit saint de travailler à travers lui, Jésus fut un exemple de dépassement du niveau humain instinctif et primaire pour devenir une personne en totale unité avec Dieu. Dans le même sens, Lawrence Jaffe écrit : *“By permitting the Holy Ghost (the spirit of truth) to work through him, Christ was the first to overcome his complexes sufficiently to become the person God meant him to be⁶⁴⁷.”*

⁶⁴⁴ Il s'agit d'une expression utilisée dans la mystique orientale. Le corps de diamant est le corps indestructible que Jung associe à « la production et la naissance de cette personnalité supérieure ». (C. G. Jung, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, traduit de l'allemand par Étienne Perrot ; avant-propos par Michel Cazenave, Paris : Albin Michel, 1994, 148 p., p. 64.)

⁶⁴⁵ 1 Co 15, 42-44.

⁶⁴⁶ 1 Co 15, 53.

⁶⁴⁷ Lawrence W. Jaffe, *Celebrating soul : preparing for the new religion*, op. cit., p. 91

Selon Edward Edinger, la résurrection, qui illustre l'ultime étape du devenir Soi, signifie que le sujet s'est totalement transmué en archétype⁶⁴⁸, c'est-à-dire en une réalité d'ordre universel qui incarne désormais un modèle de la réalisation de l'être. C'est ce qui s'est produit avec le personnage de Jésus de Nazareth dont l'histoire personnelle s'est transformée en un récit et drame universel, cosmique. À travers le mythe-récit de Jésus, nous retrouvons le but de toute démarche spirituelle : le dépassement d'une condition humaine limitée afin d'atteindre la pleine réalisation de l'être, du Soi. Et, parlant du Soi et de sa réalisation, Jung écrit : “[...] *it reaches beyond the individual in time and space and is therefore not subjected to the corruptibility of one body : the realisation of the self is nearly always connected with the feeling of timelessness, “eternity” or immortality*⁶⁴⁹.”

Le lecteur ou spectateur des différentes scènes entourant la résurrection peut ainsi comprendre que cet événement symbolise une transformation complète du sujet, qui peut s'effectuer grâce à une transmutation des éléments psychiques inférieurs (discorde, vengeance, haine, condamnation, volonté de toute puissance, etc.) illustrée dans le récit de Jésus par ses nombreux gestes compatissants, de pardon et d'amour.

Ainsi, bien qu'elle semble incompréhensible à l'entendement humain, la résurrection de Jésus renvoie à la possibilité de spiritualisation de la matière évoquée par la *Parabole du festin nuptial* dans laquelle le corps spirituel est représenté par la tenue de noces que

⁶⁴⁸ Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, Toronto : Inner City Books, 1987, 143 p., p. 118.

⁶⁴⁹ C. G. Jung, *The collected works of C. G. Jung*, vol. 18, “*The symbolic life : miscellaneous writings*”, *op. cit.*, par. 1567, p. 694.

devront porter ceux qui veulent entrer dans le royaume des cieux⁶⁵⁰. Une approche psychologique et symbolique de l'expérience de la résurrection nous enseigne que le cheminement spirituel ne consiste pas simplement en une adhésion religieuse et en la croyance en la vie éternelle mais aussi en un engagement personnel de transformation afin de parvenir à cet état de fusion authentique et réelle avec le transcendant, qui est ici reliée à la possibilité de la création du corps pneumatique, spirituel.

7.5 Les défis de l'unité et les transformations qu'elle suscite

« Puis il les emmena jusque vers Béthanie et, levant les mains, il les bénit. Et il advint, comme il les bénissait, qu'il se sépara d'eux et fut emporté au ciel⁶⁵¹. »

Avec l'expérience de la résurrection, tous les défis que posait l'expérience humaine de Jésus furent surmontés, accomplis. La résurrection vient ainsi sceller la victoire finale du héros Jésus sur le plus grand ennemi, la mort. Toutefois, comme nous l'avons mentionné plus tôt, le retour de Jésus auprès de ses disciples lui apportera aussi le défi de les préparer à leur future mission apostolique. Une fois cette préparation réalisée, le héros sera appelé à vivre l'ultime retour vers le Père exprimé dans la scène de l'*Ascension*. Au niveau archétypal, cette scène illustre « l'étape finale dans le processus de l'élévation spirituelle⁶⁵² ». Elle symbolise « l'exaltation, la glorification⁶⁵³ » et

⁶⁵⁰ Mt 22, 1-14.

⁶⁵¹ Lc 24, 50-51.

⁶⁵² Corinne Morel, *Dictionnaire des mythes, symboles et croyances*, op. cit., s.v. ascension, p. 97.

⁶⁵³ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, op. cit., s.v. ascension, p. 133.

exprime la réalisation de l'être en Dieu, l'union avec le Père céleste. L'ascension, en tant que symbole de l'élévation spirituelle, se retrouve également dans d'autres récits mythiques et traditions religieuses. Dans la tradition grecque, Héraclès fut élevé au ciel et Dionysos put remonter au ciel, ayant achevé son rôle sur la terre⁶⁵⁴. Dans la tradition islamique, on raconte que Mahomet, assisté par l'ange Gabriel, monta au septième ciel⁶⁵⁵ et dans la tradition juive, Énoch et Élie auraient aussi vécu une ascension⁶⁵⁶.

Si la résurrection de Jésus fut associée à l'accomplissement et la victoire du héros Jésus, la scène de l'*Ascension* renchérit sur cette victoire par une élévation complète du plan terrestre à un plan supérieur d'existence spirituelle. Walter Wink associe cette élévation à l'entrée de Jésus dans l'univers archétypal : « *The ascension was the entry of Jesus into the archetypal realm*⁶⁵⁷. » Ce qui signifie une imprégnation de Jésus dans la psyché collective, qui aura pour conséquence une transformation de l'image de Dieu : « *Jesus had indelebilily imprinted the divine ; God had everlastingly entered the human*⁶⁵⁸. » Cette imprégnation de Jésus-Christ dans le monde et la psyché collective se révèle aussi dans ses propres paroles : « *Et voici que je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde*⁶⁵⁹. » La scène de l'*Ascension* vient ainsi refermer le mythe-récit de Jésus. Rappelons que le récit de Jésus avait débuté par la descente de l'Esprit Saint lors de

⁶⁵⁴ Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 15^e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2002 (c1951), 574 p., s.v. Héraclès, p. 202 et s.v. Dionysos, p. 127.

⁶⁵⁵ Corinne Morel, *Dictionnaire des mythes, symboles et croyances*, op. cit., s.v. ascension, p. 98.

⁶⁵⁶ Voir Gn 5, 24 et 2 R 2, 11.

⁶⁵⁷ Walter Wink, *The human being : Jesus and the enigma of the son of man*, Minneapolis : Fortress Press, 2001, 356 p., p. 152.

⁶⁵⁸ Walter Wink, *ibid.*, p. 152.

⁶⁵⁹ Mt 28, 20.

l'*Annonciation* et qu'avec l'*Ascension* de Jésus, nous assistons à un retour, une montée de cet Esprit au ciel. Jésus en tant que fruit de l'Esprit Saint et porteur de l'Esprit tout au cours de sa vie terrestre, remonte au ciel. Dans la tradition chrétienne, ce cycle narratif est interprété comme reflétant l'incarnation et l'accomplissement de l'œuvre de Dieu sur terre. En termes de cheminement spirituel, l'ascension symbolise l'élévation définitive à un plan supérieur d'existence.

Dans le récit, l'ascension de Jésus apporte sur terre une nouvelle descente de l'Esprit Saint :

« Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils se trouvaient tous ensemble dans un même lieu, quand, tout à coup, vint du ciel un bruit tel que celui d'un violent coup de vent, qui remplit toute la maison où ils se tenaient. Ils virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu ; elles se partageaient et il s'en posa une sur chacun d'eux. Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer⁶⁶⁰. »

Ainsi, avec la *Pentecôte*, débutera un nouveau cycle de l'œuvre de l'Esprit. Edinger écrit :

“With Pentecost the incarnation cycle comes full circle. It began with the descent of the Holy Spirit at the Annunciation. After going through the cycle of events that make up the life of Christ the Holy Spiritus returned in the Ascension to its origin. Now it descends again and a new cycle begins⁶⁶¹.”

⁶⁶⁰ Ac 2, 1-4.

⁶⁶¹ Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, op. cit., p. 126.

La descente de l'Esprit Saint à la *Pentecôte* produit ainsi la naissance d'une communauté spirituelle insufflée par cet Esprit et qui poursuivra l'œuvre de Jésus sur Terre. Elle constitue l'héritage du héros qui s'est accompli. « *Je ne vous laisserai pas orphelins*⁶⁶² » avait affirmé Jésus peu avant son ascension. Transposée en termes psychologiques, l'expérience de la *Pentecôte* peut ainsi représenter l'impact collectif des efforts réalisés par un individu qui est parvenu à la réalisation du Soi. Cet impact se traduit par une transformation psychique au plan collectif et qui prendra aussi une forme visible, en l'occurrence, le lieu physique de l'Église en tant que nouveau véhicule de l'Esprit⁶⁶³.

Pour les disciples, leur nouvelle condition (l'absence de Jésus) constitue un défi, cependant, selon les dires de Jésus, son départ s'avère nécessaire à leur propre accomplissement : « *Cependant je vous dis la vérité, c'est votre intérêt que je parte ; si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai*⁶⁶⁴. » L'absence visible de Jésus les conduira à une plus grande confiance

⁶⁶² Jn 14, 18.

⁶⁶³ Pour Edward Edinger, le cycle de l'incarnation, qui débuta avec la descente de l'Esprit à l'*Annonciation* et qui se termine avec l'*Ascension*, reprend un nouveau cycle avec l'expérience communautaire de la descente de l'Esprit Saint à la *Pentecôte*. L'Église, en tant que fruit de cette descente de l'Esprit serait à son tour appelée à vivre le même cycle archétypal vécu par Jésus, à savoir sa naissance, son développement, sa mort / résurrection et son ascension : "It [the church] was then fated to repeat the sequence of events that constitute the incarnation cycle concluding in its own death and ascension." (Edward F. Edinger, *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*, op. cit., p. 128.) Il affirme que également que les changements actuels de mentalité au niveau religieux dans les sociétés occidentales, peuvent signaler l'émergence d'un nouveau cycle de l'expérience et des fruits de l'Esprit.

⁶⁶⁴ Jn 16, 7.

ainsi qu'une plus grande foi et dévotion⁶⁶⁵, nécessaire à leur maturation spirituelle. Walter Wink affirme que l'absence visible de Jésus favorise chez les disciples la reconnaissance de l'Esprit agissant en eux-mêmes qui guide leur croissance spirituelle. Il écrit : *"They had seen him heal, preach, and cast out demons, but had localized these powers in him. That power had always been in them as well, but while he was alive they tended to project these latent, God-given powers onto him"*⁶⁶⁶. Ainsi, de la même manière que la proximité visible de Jésus s'est avérée essentielle pour mettre en route les disciples, son départ leur permettra d'aller plus loin dans leur propre cheminement spirituel. Elisabeth-Anne Stewart écrit :

*"Possessed by the spirit, they became one with the Spirit, losing their finite ego-bound identities in the process. Not only did they work miracles and great signs among the people, but they articulated their beliefs with great clarity, using Scripture to support their position and to show God's saving action in history"*⁶⁶⁷.

L'expérience de la Pentecôte apportera aux disciples une résurrection intérieure qui leur insufflera un nouveau mode d'être où ils seront appelés à insuffler à d'autres leur expérience, connaissance et sagesse, comme l'a fait Jésus. En réalisant cela, chacun d'eux, dans sa singularité, vivra son propre mythe-récit personnel, c'est-à-dire un parcours spirituel par lequel il participera à une histoire plus vaste que son moi limité.

⁶⁶⁵ Le premier commandement de la tradition juive : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur de toute ton âme, et de tout ton esprit* » (Mt 22, 37) souligne l'importance de la dévotion au Seigneur qui constitue, au plan psychologique un remède contre l'inflation du moi.

⁶⁶⁶ Walter Wink, *The human being : Jesus and the enigma of the son of man*, op. cit., p. 153.

⁶⁶⁷ Elisabeth-Anne Stewart, *Jesus the holy fool*, Franklin, WI : Sheed & Ward, 1999, 280 p., p. 155.

Dans les représentations des Mystères glorieux du Rosaire, la scène de la *Pentecôte* est suivie de l'*Assomption* et du *Couronnement de Marie* au ciel. Ce sont deux scènes que la tradition chrétienne a retenues mais qui ne sont toutefois pas issues des écrits canoniques⁶⁶⁸. La justification de l'intégration de ces scènes peut être reliée à la logique narrative de l'ensemble de la sélection des scènes à méditer qui débutent avec l'*Annonciation*. La séquence de l'*Assomption de Marie* vient ainsi complètement refermer le récit narratif. D'autre part, au niveau spirituel et symbolique, on peut comprendre l'intégration de cette scène comme une amplification des images d'élévation⁶⁶⁹ et de sublimation de la « matière et de l'esprit⁶⁷⁰ », de la libération des contraintes et limites de la matière et l'atteinte de la perfection divine. De même, l'image du *Couronnement de la Vierge* renchérit cette symbolique d'élévation et d'accomplissement final (traditionnellement illustrée par le Père céleste posant la couronne sur la tête de la Vierge), pour signifier la pleine et définitive participation à la nature divine, « à la nature céleste⁶⁷¹ ».

⁶⁶⁸ La scène de l'*Assomption* provient de croyances collectives et de légendes de la littérature apocryphe du 3^e et 4^e siècles. Au 13^e siècle, dans la montée du culte de la Vierge, apparut le livre *La légende dorée*, dans lequel nous retrouvons le récit de l'*Assomption* de Marie issue des écrits apocryphes. Voir Jacobus de Voragine, *La légende dorée*, traduite du latin d'après les plus anciens manuscrits ; avec une introduction, des notes et un index alphabétique par Teodor de Wyzewa, Paris : Perrin, 1925, 748 p. Le culte de la Vierge contribua sans doute à cette valorisation de l'*Assomption* et du *Couronnement de la Vierge* que nous retrouvons dans les mystères du Rosaire constitués et popularisés environ à la même époque. Voir Anne Winston-Allen, *Stories of the rose : the making of the rosary in the Middle Ages*, second printing, University Park, PA : The Pennsylvania State University Press, 1998, 210 p.

⁶⁶⁹ Mentionnons toutefois que la Tradition distingue de la manière suivante l'*Ascension* de Jésus de l'*Assomption* de Marie : la première résulte de « la volonté de Dieu fait homme » et la seconde constitue « une intervention divine ». (Jean-Claude Michel, *L'Assomption de Marie : une extase d'amour*, Nouan le Fuzelier : Pneumathèque, 1996, 58 p., p. 5-6.)

⁶⁷⁰ C. G. Jung, *Les racines de la conscience : études sur l'archétype*, traduit de l'allemand par Yves Le Lay ; ouvrage publié sous la direction du Dr Roland Cahen, Paris : Buchet / Chastel, 1995 (c1971), 628 p., p. 129.

⁶⁷¹ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, op. cit., s.v. couronne, p. 286.

Après avoir contemplé ces différentes scènes associées aux Mystères glorieux (*Résurrection, Ascension, Pentecôte, Assomption et Couronnement de Marie*), le chercheur spirituel comprendra sans doute davantage l'importance de la transformation et de l'élévation de la nature inférieure dans le processus du devenir Soi et de manifester la qualité de fidélité comme Jésus l'a fait par son retour. Il pourra se demander : suis-je capable de voir au-delà des apparences ? Est-ce que je termine les tâches que je me suis donné à faire ? Qu'ai-je l'intention de léguer comme héritage spirituel ?

Conclusion : l'expérience spirituelle de l'unité et ses défis

Dans la tradition chrétienne, la résurrection, en tant que dénouement final du mythe-récit de Jésus, est associée à l'expérience de la foi en un Dieu qui sauve. Une perspective archétypale et mythique nous a permis de comprendre qu'au-delà de ce qui est détruit, il y a toujours l'émergence d'une régénération, car le processus de mort inclut aussi son opposé, la vie. Quelques exemples nous ont également permis de retracer la présence de cette thématique dans d'autres cultures et religions, relevant ainsi la dimension universelle de l'aspiration humaine à un dépassement des limites horizontales de l'existence humaine, vers une transcendance.

Au plan psychologique, nous avons vu que la thématique de la résurrection est intrinsèquement liée à l'expérience d'une transformation psychique résultant d'une

transmutation des états psychologiques inférieurs⁶⁷². Les enseignements de Jésus sur l'amour, la miséricorde, la non-violence, etc., indiquent l'importance d'une telle application consciente à la transformation de Soi et de la responsabilité personnelle dans le processus du devenir Soi.

L'autre aspect important en lien avec la thématique de la résurrection est apparu dans l'expérience vécue par les apôtres à la suite de l'ascension de Jésus où leur expérience intime de l'action de l'Esprit leur a permis de poursuivre leur cheminement spirituel et de répondre personnellement à l'appel de l'esprit. Comme l'exprime Walter Wink : *"They found in themselves the New Being that they had hitherto only experienced in Jesus"*⁶⁷³. Appliqué à la question du devenir Soi et du cheminement du héros mythique, cela correspond à l'acquisition de qualités d'être ou dons propices au déploiement du mythe-récit personnel.

Enfin, soulignons que l'expérience de la résurrection pointe vers l'existence d'une réalité qui dépasse le niveau horizontal de la vie terrestre, limitée dans le temps et l'espace. L'approche psychologique et symbolique en particulier a démontré que la transcendance de soi implique une nécessaire transformation de soi. La prière dite de saint François d'Assise nous paraît en ce sens résumer le sens de la résurrection en tant que transformation des attitudes de mort en attitudes de résurrection :

⁶⁷² Par états psychologiques inférieurs, nous voulons signifier tout genre de manifestations (par la pensée, l'émotion et l'action) nuisibles et dommageables pour la croissance au niveau du Soi et dans lesquelles l'individu se sentira abaissé plutôt qu'élevé (ex : violence physique, verbale, mentale, critique, jugement, condamnation de soi et d'autrui, etc.)

⁶⁷³ Walter Wink, *The human Being : Jesus and the enigma of the son of man*, op. cit., p. 154.

« Seigneur, fais de moi un instrument de la paix, là où est la haine que je mette l'amour, là où est l'offense, que je mette le pardon. Là où est la discorde, que je mette l'union. Là où est l'erreur, que je mette la vérité. Là où est le doute que je mette la foi. Là où est le désespoir que je mette l'espérance [...] Car c'est en donnant que l'on reçoit, c'est en pardonnant que l'on obtient le pardon et c'est en mourant que l'on ressuscite à la Vie⁶⁷⁴. »

⁶⁷⁴ *Prière pour la paix*, [en ligne], Aix-en-Provence : Paroisse St François d'Assise, prière franciscaine, disponible sur internet : <http://saintfrancoisaix.free.fr/priere_stfrancois.html#paix>, consulté le 2 février 2008.

Résumé-synthèse de la deuxième partie

Tout au cours des chapitres précédents, nous avons étudié les scènes importantes du mythe-récit de Jésus, l'*Annonciation*, le *Baptême*, l'*Agonie* et la *Résurrection* selon la perspective de la Tradition, selon la perspective archétypale et mythique, et selon la perspective psychologique afin de pouvoir les saisir en tant qu'expériences-types du processus du devenir Soi. La typologie des scènes fut définie en des termes appartenant au vocabulaire de la théologie spirituelle et symbolique - expériences du transcendant, de l'initiation, de la ténèbre, de l'unité - ou des termes se rattachant à la structure narrative des récits mythiques - les motifs de l'appel, du passage du seuil, du combat, de la victoire. L'interprétation du récit selon une perspective psychologique nous permet maintenant d'identifier l'expérience spirituelle selon la dynamique psychique. Ainsi, au niveau psychologique, l'expérience du transcendant correspond à une expérience du Soi, l'expérience de l'initiation, à la connaissance de soi par l'exploration de l'inconscient, l'expérience de la ténèbre se traduit par le dépassement de soi et par l'abandon complet à la volonté du Soi et finalement, l'expérience de l'unité correspond psychologiquement à la réalisation du Soi qui fut comprise comme une étape associée à un état d'être unifié. Cette dernière étape fut aussi associée à l'achèvement d'un parcours, celui de l'accomplissement de l'être et de sa mission qui produira un nouveau cycle, c'est à dire le déploiement d'une nouvelle réalité existentielle (*Pentecôte*, *Assomption* et *Couronnement de Marie*) qui est aussi lié à un nouveau stade de la mission personnelle

et spirituelle. Nous présentons ci-dessous sous forme de tableau (Tableau I) la typologie des expériences spirituelles selon les trois perspectives mentionnées.

EXPÉRIENCES-TYPES			
SCÈNES DU MYTHE-RÉCIT DE JÉSUS	SELON LA THÉOLOGIE SPIRITUELLE	SELON LE MOTIF MYTHIQUE	SELON LA PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE
Annonciation <i>Visitation</i> <i>Voyage à Bethléem</i> <i>Nativité</i> <i>Fuite en Égypte</i>	Du Transcendant	L'Appel	Expérience du Soi
Baptême <i>Tentation au désert</i> <i>Noces de Cana</i> <i>Guérisons et miracles</i> <i>Transfiguration</i> <i>Cène</i>	De l'Initiation	Le passage du Seuil	Expérience de la connaissance de soi
Agonie <i>Trahison de Judas</i> <i>Jugement / procès</i> <i>Flagellation,</i> <i>Couronnement d'épines,</i> <i>Portement de croix</i> <i>Crucifixion</i>	De la Ténèbre	Le Combat	Expérience du dépassement de soi
Résurrection <i>Apparition aux disciples</i> <i>Ascension</i> <i>Pentecôte</i> <i>Assomption</i> <i>Couronnement de Marie</i>	De l'Unité	La Victoire	Expérience de la réalisation du Soi

Tableau I – Typologie des expériences du mythe-récit de Jésus

Nous avons dégagé une qualité d'être ou vertu inhérente à l'expérience-type (perspective de la tradition), pour ensuite approfondir sa portée symbolique et expérientielle en étudiant les séquences narratives subséquentes afin de les lire en tant que défis qui accompagnent cette expérience (perspective mythique). Nous avons également repéré la dynamique psychique à l'œuvre dans les autres scènes étudiées, ce

qui nous a permis de connaître les enjeux psychologiques inhérents à l'expérience-type (perspective psychologique).

Pour permettre une vue d'ensemble du parcours que nous avons réalisé, nous présenterons successivement le modèle du parcours en indiquant d'abord au premier schéma (Figure 9) les scènes étudiées ainsi que des vertus ou grâces associées aux scènes principales selon la Tradition, pour ensuite les présenter selon le parcours mythique (Figure 10) et le parcours psychologique (Figure 11).

conclut par une montée de l'Esprit de Jésus à l'*Ascension* et de Marie à l'*Assomption*. La scène de la *Pentecôte* peut être perçue en tant que seconde *Annonciation*, à partir de laquelle débute un nouveau récit, celui des apôtres, qui correspond à la naissance de l'Église. Nous illustrons maintenant le même parcours sous l'angle mythique :

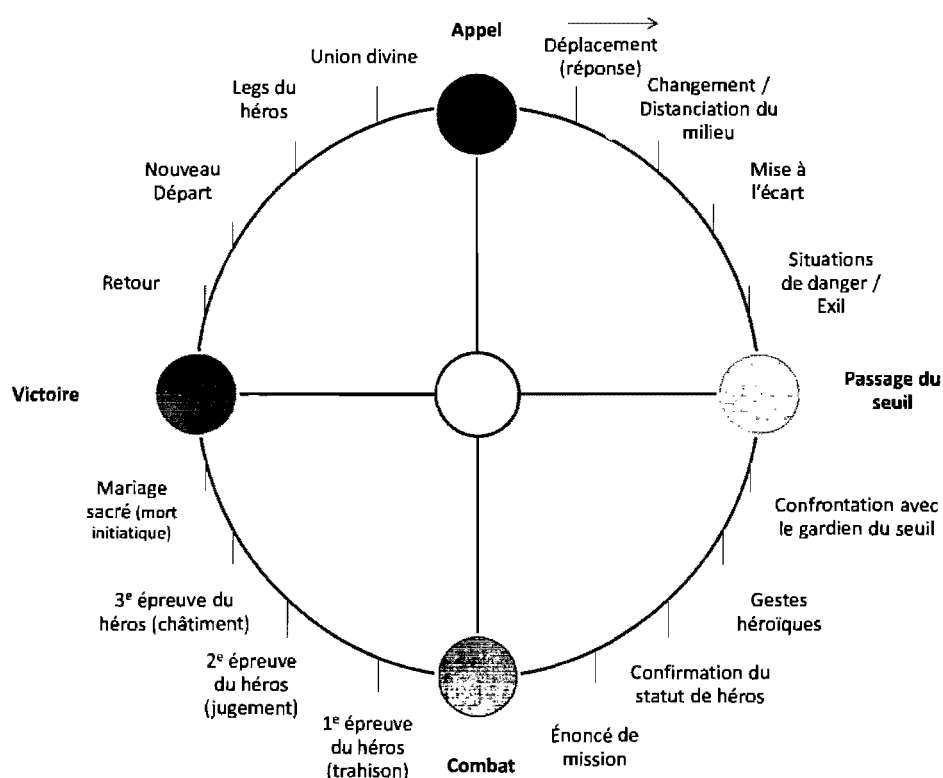


Figure 10 – Parcours mythique du héros Jésus

Dans la figure ci-dessus (Figure 10), les motifs mythiques de l'appel, du passage du seuil, du combat, de la victoire, correspondent aux quatre scènes principales étudiées. Le motif de l'appel inclut une réponse à l'appel (*Visitation*), un changement (*Voyage à Bethléem*), une mise à l'écart (*Nativité*) et une situation de danger (*Massacre des*

innocents et *Fuite en Égypte*). Le motif du passage du seuil comporte une confrontation avec le gardien du seuil (*Tentation au désert*), l'accomplissement de gestes héroïques (*Noces de Cana* et miracles subséquents), une confirmation du statut de héros (*Transfiguration*) et l'énoncé de mission (*Cène*). Le motif du combat comprend une première épreuve de trahison (*Trahison de Judas*), une seconde épreuve (*Jugement*), une troisième épreuve (*Châtiment*), suivie de la mort initiatique du héros (*Crucifixion*). Le motif de la victoire implique le retour du héros (*Apparition aux disciples*), un nouveau départ (*Ascension*), le legs du héros (*Pentecôte*) et finalement, l'union ou l'accomplissement final (*Assomption / Couronnement*).

À la figure suivante, nous présentons le modèle sous l'angle psychologique en incluant les termes de la théologie spirituelle et symbolique pour la dénomination des quatre expériences-types.

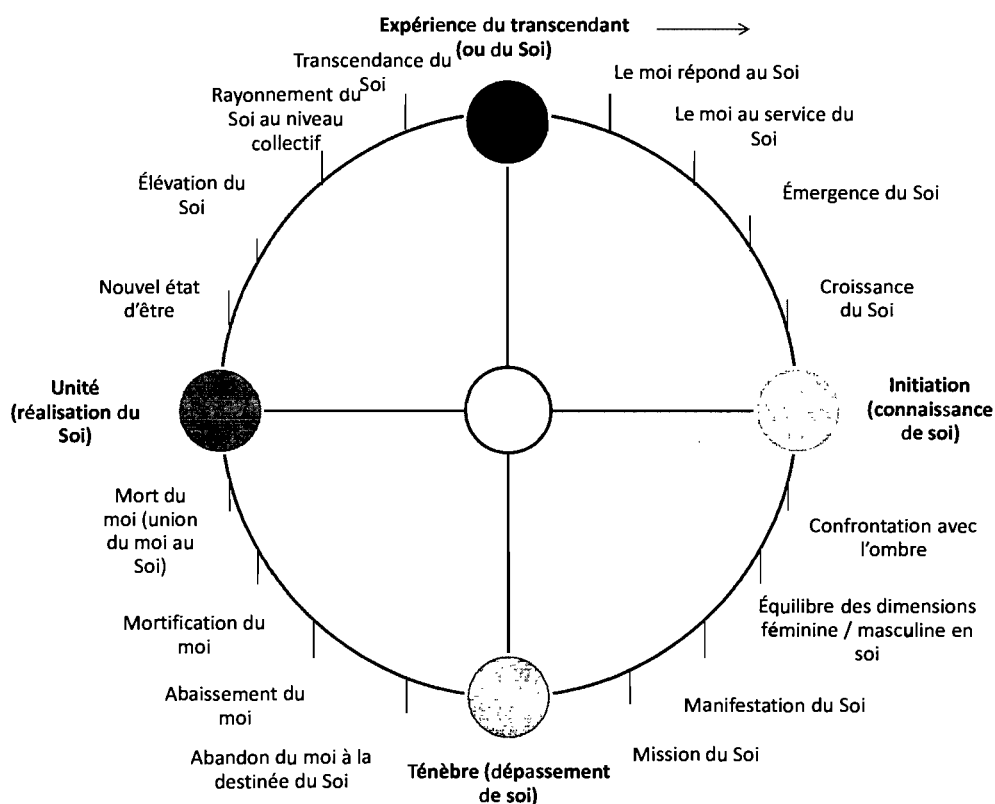


Figure 11 - Parcours psycho-spirituel du processus du devenir Soi

Dans la figure ci-dessus (Figure 11), nous voyons le dynamisme psychique implicite aux différentes expériences-types vécues. L'expérience-type du transcendant ou du Soi (*Annonciation*), génère une dynamique dans laquelle le moi répond au Soi (*Visitation*), le moi se met au service au Soi (*Voyage à Bethléem*) favorisant ainsi l'émergence au niveau conscient du Soi (*Nativité*), à partir de laquelle s'effectue la croissance du Soi (*Fuite en Égypte*). L'expérience-type de l'initiation que nous avons reliée à la rencontre avec l'ombre (*Tentation au désert*), la transformation intérieure par l'union avec le féminin / masculin en soi, l'*anima / animus* (*Noces de Cana*), la manifestation extérieure de la nature du Soi (*Transfiguration*) et l'expression de sa vocation ou mission (*Cène*).

L'expérience-type de la ténèbre, qui correspond psychologiquement au dépassement de Soi implique un abandon du moi à sa destinée transpersonnelle (*Trahison de Judas*), une expérience d'abaissement (*Procès*), une expérience de mortification (*Flagellation*), et de mort (*Crucifixion*). L'expérience-type de l'unité qui correspond psychologiquement à la réalisation du Soi indique un nouvel état d'être (*Apparition aux disciples*), l'élévation du Soi (*Ascension*), le rayonnement du Soi au niveau collectif (*Pentecôte*) et la transcendance du Soi (*Assomption / Couronnement*).

En ce qui a trait à la question de la croissance spirituelle, en observant la juxtaposition de ces différentes perspectives qui forment un tout, nous pourrions questionner si cette progression, perçue dans le déroulement narratif, représente le processus d'une vie ou s'il ne s'agit pas aussi d'un *pattern* ou modèle archétypique de croissance récurrent au cours du cheminement spirituel. Ainsi, si l'ensemble de ce modèle suppose une certaine progression dans le développement spirituel (le passage d'une expérience-type à l'autre), on peut également supposer qu'il puisse être vécu plusieurs fois de manière cyclique, au cours de la vie, de sorte que le développement spirituel procéderait par étapes successives telle une spirale ascendante, puisque la vie psychique, spirituelle, contient divers niveaux d'intégration. En ce sens, les expressions de la quatrième étape, « l'unité » ou en termes psychologiques « la réalisation du Soi », indiquent que la traversée des trois étapes précédentes conduit à un accomplissement qui permettra ensuite d'entrer dans un autre cycle de croissance. Maintenant, résumons brièvement l'ensemble du parcours spirituel étudié selon les quatre principales expériences-types révélées par l'analyse :

L'expérience du transcendant (l'*Annonciation*) : cette expérience correspond à une expérience personnelle du *Tout Autre* qui inspire le sujet à se mettre en route et à entrer dans le cheminement spirituel de façon plus systématique et engagée (*Visitation*), et où les actions sont désormais motivées par un au-delà de lui-même qui guide ses actions (*Voyage à Bethléem, Nativité et Fuite en Égypte*). Au plan mythique, cette expérience correspond à un appel qui entraîne un déplacement, un changement de situation, comme nous l'avons vu dans les scènes qui ont suivi l'*Annonciation* et qui reflète aussi un changement psychique. En termes de qualité d'être, l'expérience du transcendant fut associée à la qualité de l'humilité qui, au plan psychologique, implique une reconnaissance que le moi n'est pas la totalité de la psyché. Le service du moi envers le Soi conduit ainsi à entrer dans l'expérience du processus du devenir Soi et de la réalisation de son propre mythe-récit.

L'expérience de l'initiation (le *Baptême*) : cette expérience symbolise une nouvelle naissance. Le sujet abandonne les vieux habits du moi pour entrer dans le processus du devenir Soi. Au niveau mythique, il s'agit du passage du seuil que nous avons associé au baptême de Jésus. Il s'agit d'une étape que le héros traverse à l'aide d'un guide (Jean le Baptiste) qui l'initie afin que le héros vive le passage du seuil et rencontre le gardien du seuil qui représente, au plan psychologique, l'ombre (sous la figure du diable dans le désert). Une fois que le héros a vaincu les tentations du moi et de l'ombre, il peut ainsi entrer dans le processus du développement des potentialités du Soi, manifester son identité profonde et accomplir sa mission personnelle (représentée dans le parcours de Jésus par les *Noces de Cana*, les miracles, la *Transfiguration* et la *Cène*). Au plan

psychologique, l'expérience requiert également une attitude intérieure d'humilité du moi envers le Soi pour éviter l'inflation du moi, qui pourrait avoir lieu si le sujet acquiesce aux désirs inconscients de toute puissance (représentés par les propos du diable dans le désert).

L'expérience de la ténèbre (l'*Agonie*) : cette expérience consiste à être assailli par des forces adverses ou obscures. Elle représente, au plan spirituel, une expérience d'isolement où le seul réconfort réside dans l'attitude de lâcher-prise et dans une attitude de recueillement et de prière (*Jésus au jardin de Gethsémani*). Au niveau mythique, elle est associée à un second passage du seuil qui, dans le récit de Jésus s'apparente à l'expérience mythique de l'entrée dans le ventre de la baleine, qui signifie que le héros entre dans le processus d'un non-combat extérieur et où il semble se diriger vers la mort. Au plan psychologique, l'expérience correspond à une mortification du moi en vue d'atteindre l'état de plus grande réalisation du Soi. Au plan spirituel, on peut également associer l'expérience de la ténèbre au désir de l'âme, du Soi, d'entrer en unité avec le divin. Dans le récit de Jésus cette unité au divin est représentée par la *Crucifixion*, définie au plan mystique comme un mariage sacré qui représente au plan psycho-spirituel, une mort initiatrice.

L'expérience de l'unité (la *Résurrection*) : elle représente la transformation en un nouvel état d'être et l'atteinte de la réalisation du Soi. Au niveau mythique, cette expérience est liée à la victoire du héros, de son accomplissement. Le héros vainqueur peut retourner vers les siens ou ceux qu'il aimait pour leur donner les fruits de sa

victoire (Esprit Saint). Même si cette étape semble difficilement perceptible au plan humain dans le cas du récit de Jésus, elle peut être saisie au niveau du développement spirituel comme le résultat d'une transformation de l'être correspondant à un processus d'élévation spirituelle et qui conduit ainsi le sujet à un nouveau stade de sa mission. Au plan psychologique, l'expérience fut comprise comme le fruit d'une transformation de soi pouvant conduire à la réalisation du Soi (*Ascension, Assomption, Couronnement*).

Ces quatre expériences-types (du transcendant, de l'initiation, de la ténèbre et de l'unité) composent l'ensemble du parcours lié au processus du devenir Soi que nous avons vu par l'analyse du récit de Jésus et par lequel l'être se réalise ou en termes mystiques, atteint l'union divine.

Nous présentons à la page suivante, un tableau synthèse du parcours interprétatif réalisé dans la seconde partie (Tableau II, p. 270). Nous y trouvons dans la colonne de gauche les quatre scènes principales du mythe-récit de Jésus. Les deux colonnes suivantes décrivent l'expérience-type selon la perspective théologique avec les qualités d'être, grâces ou vertus. À la suite, deux colonnes décrivent la perspective mythique en identifiant le motif mythique et les défis correspondants. La colonne suivante indique les scènes illustrant ces défis. Les deux dernières colonnes correspondent à la perspective psychologique dans lesquelles nous retrouvons la dynamique psychique inhérente aux scènes mentionnées plus tôt. La dernière colonne du tableau identifie le thème qui synthétise notre interprétation de l'expérience-type et qui servira par la suite à l'orientation générale des interventions que nous verrons à la troisième partie.

SCÈNES DU MYTHE- RÉCIT DE JÉSUS	PERSPECTIVE DE LA TRADITION / THÉOLOGIQUE		PERSPECTIVE MYTHIQUE		ILLUSTRATION DES DÉFIS	PERSPECTIVE PSYCHOLOGIQUE	
	EXPÉRIENCE TYPE	QUALITÉS D'ÊTRE OU VERTUS PROPICES À L'EXPÉ- RIENCE	MOTIF MYTHIQUE ET LES SITUATIONS QU'IL SUSCITE	DÉFIS		DYNAMIQUE PSYCHIQUE RELIÉ AU PROCESSUS DU DEVENIR SOI	THÈME GÉNÉRAL DÉGAGÉ DE L'ANALYSE
<i>Annon- ciation</i>	<u>Du Transcendant</u> Révélation intérieure	Humilité Obéissance Ouverture	<u>Appel</u> Événement inusité	Répondre à l'appel	<i>Annonciation</i>	Le moi est réceptif aux messages du Soi	1. L'expérience du Soi
		Altruisme	Déplacement	Agir	<i>Visitation</i>	Le moi est au service du Soi	
		Adaptabilité	Distanciation du milieu habituel	S'adapter au changement Dépasser ses zones de confort Demeurer serein	<i>Voyage à Bethléem</i>		
		Sérénité Confiance en la divine providence					
		Accueil	Naissance du héros	Reconnaître et accueillir le divin en soi	<i>Nativité</i>	Émergence du Soi au niveau conscient	
			Danger	Se distancier du collectif	<i>Fuite en Égypte</i>	Danger opposé du moi (<i>Massacre des innocents</i>)	
<i>Baptême</i>	<u>De l'Initiation</u> Nouvelle naissance ou état d'être	Humilité Réceptivité	<u>Passage du seuil</u> Aller au delà de la sphère du connu	Accepter et accueillir le processus de transformation	<i>Le Baptême</i>		2. La connaissance de soi
		Discerne- ment	Confrontatio n avec le gardien du seuil	Vaincre les tentations du moi	<i>Tentation au désert</i>	Le Soi domine les tentations du moi. Explorer l'inconscient, Confronter l'ombre et l'intégrer	
		Don de soi	Gestes héroïques	Poser une action concrète liée à la mission Se transformer Manifester le Soi	<i>Noces de Cana Guérisons et miracles Transfiguration Cène</i>	Équilibrer le féminin et masculin en soi	

SCÈNES DU MYTHE- RÉCIT DE JÉSUS	PERSPECTIVE DE LA TRADITION / THÉOLOGIQUE		PERSPECTIVE MYTHIQUE		ILLUSTRATION DES DÉFIS	PERSPECTIVE PSYCHOLOGIQUE	
	EXPÉRIENCE TYPE	QUALITÉS D'ÊTRE OU VERTUS PROPICES À L'EXPÉ- RIENCE	MOTIF MYTHIQUE ET LES SITUATIONS QU'IL SUSCITE	DÉFIS		DYNAMIQUE PSYCHIQUE RELIÉ AU PROCESSUS DU DEVENIR SOI	THÈME GÉNÉRAL DÉGAGÉ DE L'ANALYSE
<i>Agonie</i>	<u>De la Ténèbre</u> Sentiment d'être assailli par des forces obscurées	Force Renoncement Lâcher-prise Recueille- ment Discernement	<u>Combat</u> Préparation du héros au combat	Purifier les sens Demeurer éveillé Assumer la solitude Prier	<i>L'Agonie</i>	Abandon à la volonté du Soi Autorité psychique du Soi / fin de la soumission aux forces inconscientes	3. Le dépassement de soi
		Courage Humilité Compassion Intégrité Authenticité Douceur	Entrée dans le ventre de la baleine Trahison / Condamnatio n du héros	Demeurer pacifiste, authentique, intègre, courageux et loyal dans l'adversité	<i>Trahison de Judas Jugement / procès</i>	Le moi se soumet totalement à la volonté du Soi	
		Détachement Empathie Charité (don d'amour)	Mariage sacré	Ne pas juger Promouvoir la dignité humaine Égalité d'âme	<i>Flagellation, Couronnement d'épines, Portement de croix, Crucifixion</i>	Phase de mortification dans laquelle le moi est abaissé Unité moi/Soi	
<i>Résurrec- tion</i>	<u>De l'Unité</u> Plénitude En Dieu	Foi Confiance Joie	<u>Victoire</u> Retour du héros	Se transformer Se spiritualiser (élever la nature inférieure)	<i>Résurrection</i> <i>Apparition aux disciples</i>	Le centre de conscience est fermement établi dans le Soi	4. La réalisation du Soi
			Nouveau départ	Passer à un nouveau stade de sa mission	<i>Ascension Assomption Couronnement de Marie</i>		
		Héroïsme Vaillance Dévotion	Legs du héros	Entrer dans l'expérience de l'action de l'Esprit Donner les fruits de sa mission	<i>Pentecôte</i>		

Tableau II – Synthèse du parcours interprétatif du mythe-récit de Jésus

En résumé nous pouvons affirmer, après avoir analysé le récit de Jésus, que le processus du devenir Soi comprend quatre expériences-types principales dont chacune d'elles implique différents défis et qualités d'être, définis en termes de vertu ou en termes de dynamique psychique, qui devront être vécus ou intégrés. Si les quatre expériences-types peuvent servir essentiellement de jalon pour constituer l'ensemble de la structure d'un modèle d'intervention pour l'accompagnement à la croissance spirituelle, les aspects s'y rattachant tels que les défis, qualités d'être et la dynamique psychique dégagés de l'analyse peuvent constituer les points d'ancrage pour réaliser diverses interventions. C'est ce que nous voulons explorer davantage dans la troisième partie.

Partie 3

CADRE OPÉRATIONNEL

Modèle du parcours spirituel du devenir Soi

« Ainsi donc nous figurer que nous entrerons dans le ciel sans entrer en nous-mêmes pour nous connaître pour découvrir notre misère... c'est une folie⁶⁷⁵. » THÉRÈSE D'AVILA

⁶⁷⁵ Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, tome 4 ; « Le château intérieur ; poésies », traduit de l'espagnol par les carmélites du monastère de Clamart ; préface de Pierre Séroutet ; avec une lettre de Michel de Goedt, Paris : Cerf, 1982, 4 v., p. 42.

Introduction

Cette troisième partie sera consacrée à l'objectif pratique de la thèse, c'est-à-dire à une proposition de modèle d'intervention pour l'accompagnement à la croissance spirituelle des adultes. Pour la conception de la structure et de l'orientation générale du modèle d'accompagnement spirituel, nous tiendrons compte des différents résultats que nous avons établis plus tôt, tant au niveau des éléments conceptuels de la première partie que des interprétations que nous avons réalisées du mythe-récit de Jésus dans la seconde partie. Ce qui suppose qu'en écho à la première partie, nous orienterons nos différentes interventions de manière à favoriser la conscience et l'expérience du transcendant, le dépassement de soi (chapitre 1) ainsi que la connaissance et le développement au niveau du Soi (chapitre 2) par l'exploration de l'inconscient et de la symbolique personnelle (chapitre 3). Cela suppose également que nous tiendrons compte des différentes perspectives interprétatives des scènes évangéliques de la seconde partie pour structurer l'ensemble du modèle.

Cette troisième partie sera donc consacrée à la structuration d'un modèle général d'intervention ainsi qu'à certains outils stratégiques pour le mettre en œuvre. Au niveau des stratégies d'applications, notre choix s'est porté sur deux types de pratiques spirituelles que nous définirons de manière plus précise au chapitre 8, consacré à la question des outils d'application. Ensuite, nous modéliserons les apports interprétatifs

de la seconde partie au chapitre 9, afin de présenter l'ensemble du modèle d'intervention qui sera formulé en termes de suggestion de programme d'activités. Enfin, nous décrirons la manière dont nous avons procédé pour constituer le contenu thématique de la première étape du modèle et nous joindrons le matériel de soutien pour cette étape au chapitre 10.

Chapitre 8

Éléments pour une approche pratique du spirituel : des méditations et exercices psycho-spirituels

Introduction

Puisque nous avons situé plus tôt le concept de spiritualité autour de la notion d'*expérience*, nous avons choisi de constituer l'ensemble du modèle de parcours spirituel et d'intervention autour d'un certain nombre de propositions de pratiques spirituelles pouvant favoriser l'intériorité et l'expérience du Soi. Sous l'expression « pratiques spirituelles », nous regrouperons différentes pratiques que nous avons choisi de nommer « méditations » et « exercices psycho-spirituels ». Nous expliciterons davantage ces pratiques plus loin mais mentionnons d'abord, qu'en ce qui a trait à la méditation, étant donné que celle-ci couvre un vaste champ d'investigation qui dépasse largement les limites et objectifs de cette présente recherche, nos propos se limiteront à ce qui nous paraît le plus important et essentiel sur la question afin d'explicitier le sens et la fonction qu'aura la pratique méditative dans le cadre de nos interventions.

Dans le contexte de notre recherche, le terme « méditation » réfère à des pratiques spirituelles qui seront conçues et réalisées pour soutenir une démarche pratique d'accompagnement à la croissance spirituelle lors des interventions réalisées sur le terrain tandis que le terme « exercices psycho-spirituels » réfère aux exercices pratiques que les participants seront invités à intégrer dans leur vie courante, c'est-à-dire en dehors du cadre des interventions proprement dites.

Le choix de ces deux catégories de pratiques spirituelles (méditations et exercices psycho-spirituels) repose sur deux aspects importants que nous avons relevés lors de nos réflexions sur le sens du mot spiritualité, à savoir le fait que la spiritualité implique nécessairement des activités d'intériorité et d'autre part, le fait qu'en contexte contemporain, il y a une recherche d'intégration du spirituel dans la vie quotidienne. Ces deux types de *praxis* spirituelles nous paraissent ainsi répondre à ces deux aspects inhérents à la spiritualité, à savoir l'importance de la valorisation de l'expérience personnelle du transcendant et l'intégration de la spiritualité dans la vie quotidienne.

Dans les pages qui suivent, nous explicitons le sens et l'usage de la méditation et des exercices psycho-spirituels en tant qu'activités pour favoriser le devenir Soi, en précisant le choix des approches méditatives ainsi que la spécificité des exercices psycho-spirituels.

8.1 La méditation : du sens à l'usage

Dans la présente section, il sera d'abord question du sens et de la fonction générale de la méditation puis de quelques approches méditatives pour ensuite aborder la spécificité des méditations pour nos interventions.

8.1.1 Sens et fonction générale de la méditation

De façon générale, la méditation en tant que pratique spirituelle remonte à des siècles de pratiques contemplatives et de prières d'ascètes en quête de Dieu. De tout temps et dans toute tradition religieuse, l'acte de méditer fut considéré comme un outil de développement spirituel, de communion au divin. C'est que l'acte de méditer produit un effet de centration permettant au sujet de faire l'expérience d'une plus grande unité intérieure. L'étymologie latine du mot méditation, *itari in medio*, évoque cette idée puisqu'elle signifie « être conduit vers le centre⁶⁷⁶ ». Cette centration intérieure est à la source du développement spirituel car elle permet l'ouverture intérieure nécessaire à l'établissement d'un nouveau rapport à soi, aux autres et au transcendant. Elle libère aussi « le potentiel extraordinaire des forces spirituelles⁶⁷⁷ » qui génèrent à leur tour une plus grande sensibilité à ce qui transcende le « déjà connu » de la sphère consciente.

⁶⁷⁶ Alphonse et Rachel Goettmann, *L'Au-delà au fond de nous-mêmes : initiation à la méditation*, Paris : Albin Michel, 1997 (1982), 218 p., coll. « Espaces libres » ; 75, p. 73.

⁶⁷⁷ Alphonse et Rachel Goettmann, *ibid.*, p. 72.

Durant l'état de conscience normal, c'est-à-dire à l'état de veille, le moi conscient appréhende le monde à partir de ce qu'il en sait ou croit et qui s'est peu à peu constitué au fil de ses diverses expériences de vie. Le moi conscient tend donc à réfléchir, agir et réagir à partir de cet amalgame d'*a priori* de sorte qu'il vient à percevoir la réalité selon un schème de pensée préétabli. L'activité méditative génère de nouvelles compréhensions intérieures qui agiront sur le conscient et le feront progresser vers de nouveaux rapports à soi et au monde qui seront beaucoup plus créatifs et libres des contraintes imposées par les schèmes qu'il s'est forgés au fil du temps. L'état habituel de conscience se compose généralement d'un flot continu de pensées et de fantasmes qui engendre une constriction et une déformation de l'attention⁶⁷⁸. La méditation développera une plus grande attention et gestion de l'activité mentale, augmentant ainsi une plus grande « sensibilité de la perception⁶⁷⁹ ».

Selon Dürckheim, la méditation développerait la conscience sensitive supérieure qui a un caractère d'intuition, - une sorte de conscience pré-objective présente dès l'enfance et qui demeure présente quoique moins évidente, tout au cours de la vie. La conscience sensitive supérieure est considérée par Dürckheim comme une synthèse de l'intuition et de la conscience objective qui permet de discerner le caractère essentiel, intrinsèque en toute chose.

⁶⁷⁸ Roger N. Walsh, "Meditation research: the evolution and state of the art" in : *Beyond ego : transpersonal dimensions in psychology*, Roger N. Walsh et Frances Vaughan (ed.), Los Angeles : J. P. Tarcher, c1980, p. 159.

⁶⁷⁹ Roger N. Walsh, *ibid.*, p. 155.

L'acte de méditer est facilité par une respiration consciente et profonde qui induit l'état de relaxation. Dans cet état de relaxation physique et psychique, les mécanismes habituels du moi conscient et de la pensée sont alors mis en veilleuse et le moi conscient devient plus disposé à recevoir les « requêtes » du centre psychique, du Soi. En effet, durant la méditation, l'activité mentale est abaissée de sorte que certains contenus inconscients peuvent émerger à la surface de la conscience, tels des coquillages enfouis sous une mer agitée qui réapparaissent une fois les vagues apaisées. L'attitude méditative consistera à accueillir ces contenus sans les repousser, les analyser ou les juger. Il s'agira donc d'être à la fois dans une attitude de « lâcher-prise » et dans un « laisser advenir ». La détente physique, l'attention sur le souffle de même que l'attitude intérieure de lâcher-prise qui abaissent l'activité mentale, disposent le moi à expérimenter une plus grande proximité au Soi. Les masques du moi conscient tombent pour laisser place à un au-delà de soi, ce qui rapproche davantage le chercheur spirituel de l'ultime objectif du mystique, à savoir, entrer en unité avec Dieu. Barbara Hannah écrit : *“The mystics, as you know, bent their whole endeavor toward achieving union with God or, as we would express it, in going into themselves until the ego was to a great extent replaced by the Self”*⁶⁸⁰. En termes psychologiques nous pouvons dire que la méditation favorise une plus grande réceptivité intérieure qui se traduit par un nouveau rapport au Soi. La méditation s'avère ainsi un précieux outil pour établir une relation plus permanente au Soi : « Le chemin de la réalisation du Soi comprend la

⁶⁸⁰ Barbara Hannah, *The inner journey : lecture and essays on Jungian Psychology*, [Ressource électronique], Toronto : Inner City Books, 2000, accès via *NetLibrary* :

<<http://www.netlibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=20439>>, (accès réservé UDM ; consultation limitée à un seul usager à la fois) ; consulté le 9 mars 2008, p. 29.

relation permanente vécue entre « je » et le Soi dans laquelle il y a une communion de plus en plus consciente et peut-être à certains moments une union entre « je » et cette source de son existence⁶⁸¹ ».

Sous l'angle de la dynamique psychique, on peut considérer que quel que soit le contexte religieux ou non religieux dans lequel la méditation prend forme, elle favorisera toujours l'atteinte d'une plus grande proximité au Soi. Comme l'explique Thomas Ryan, la méditation fait partie de la culture pérenne de l'humanité puisqu'elle existe depuis plusieurs siècles, dans différentes cultures religieuses. En ce sens, elle témoigne de la nature spirituelle de l'être humain⁶⁸². Et, en tant que pratique spirituelle, elle favoriserait l'évolution du passage de l'identification du plan matériel au plan spirituel.

8.1.2 Précisions relatives à l'usage du terme méditation

Le mot « méditation » aujourd'hui en contexte occidental peut désigner diverses méthodes d'intériorisation utilisées soit à des fins médicales, psychothérapeutiques et bien sûr, spirituelles. En contexte médical et psychothérapeutique, la pratique

⁶⁸¹ John Firman, *Je et Soi : nouvelles perspectives en psychosynthèse*, traduit de l'anglais par Paul Paré, Sainte-Foy, QC : Centre d'intégration de la personne de Québec, 1993, 325 p., p. 150.

⁶⁸² Ryan affirme aussi qu'il y a une convergence philosophique dans les diverses traditions mystiques. Par exemple, selon ses propos, il n'y a pas à opposer la science mystique chrétienne à la science mystique musulmane parce qu'elles sont fondamentalement d'accord sur la nature de l'Esprit. Il nomme cette convergence « l'unité transcendantale des religions mondiales ». (Thomas Ryan, *La méditation à la portée de tous*, traduit de l'anglais par Albert Beaudry, Saint-Laurent, QC : Bellarmin, 1998, 140 p., p. 17.)

méditative vise surtout la relaxation physique et psychique ainsi que l'accès à des données en provenance de couches plus profondes de la psyché⁶⁸³.

Dans un contexte spirituel ou à caractère religieux, la méditation constitue une pratique reliée au développement spirituel et dont l'ultime objectif viserait à entrer en plus grande communion au divin. Plus spécifiquement, dans la tradition chrétienne, le terme méditation peut, d'une part référer à « l'acte de réfléchir profondément⁶⁸⁴ », à une lecture méditée d'un texte biblique⁶⁸⁵, ou encore à la répétition d'un *mantra*⁶⁸⁶ ou d'une prière répétée, comme c'est le cas dans la pratique de la récitation du Rosaire.

⁶⁸³ À titre d'exemple, dans le milieu de la santé, nous retrouvons la méthode Écho développée par le docteur Jean-Charles Crombez qui utilise une technique de méditation basée sur la présence à soi dans l'observation et le non jugement pour favoriser le processus naturel d'auto-guérison. (Jean-Charles Crombez, *La méthode en écho : une traversée vers l'implicite*, préface de Gilles Bibeau, Longueuil, QC : MNH, 2003, 294 p.) On pourra aussi consulter l'article de Kristin Jenkins, « Réduire son stress grâce à la méditation de pleine conscience », [en ligne], s.l. : Réseau Canadien de la Santé, publié le 15 Août 2007, disponible sur internet : <http://www.reseau-canadien-sante.ca/servlet/ContentServer?cid=1182713635536&pagename=CHN-RCS%2FCHNResource%2FCHNResourcePageTemplate&c=CHNResource&lang=Fr>, consulté le 9 mars 2008. Également, dans les milieux sportifs, la méditation sera centrée sur la visualisation combinée à l'affirmation pour augmenter le degré de performance de l'athlète. En psychothérapie, la technique de l'imagerie mentale constitue également, selon nous, une pratique méditative, puisqu'elle est précédée d'une phase de relaxation et d'abaissement du niveau de conscience normal pour donner accès à des données de l'inconscient. Nous retrouvons une description de la méthode de l'imagerie mentale dans Louis-Charles Lavoie, *L'imagerie mentale : intégration psycho-spirituelle*, Outremont, QC : Carte Blanche, 1999, 251 p.

⁶⁸⁴ Dans la *Nouvelle encyclopédie catholique* on définit l'acte de méditer comme suit : « Action de réfléchir, de penser profondément à un sujet, à la réalisation de quelque chose. » (*Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris : Fayard, 1989, p. 794.)

⁶⁸⁵ Par exemple, la *lectio divina* qui consiste en une lecture lente et méditée d'un texte biblique, en se plaçant dans une attitude intérieure d'ouverture à l'Esprit. Elle comprend quatre mouvements : lire, méditer, prier, contempler. (*Prier la Bible : la lectio divina*, [en ligne], Paris : Fraternités monastiques de Jérusalem, page mise à jour le 20 janvier 2008, disponible sur internet : <http://jerusalem.ccf.fr/pages/23lectio1.html>), consulté le 31 mars 2008.)

⁶⁸⁶ À titre d'exemple, la méditation chrétienne selon la tradition des Pères de l'Eglise et promue par John Main, consiste en la répétition du *mantra* « Maranatha », qui signifie « viens seigneur Jésus ». (John Main, *Le chemin de la méditation*, traduit de l'anglais par Jean Chapdelaine Gagnon, s.l. : Bellarmine, 2001, 189 p.)

D'autres techniques d'intériorisation en contexte chrétien sont suggérées dans des ouvrages actuels concernés par le développement psycho-spirituel. Nous pensons aux ouvrages de Jean Monbourquette⁶⁸⁷, Roberto Assagioli⁶⁸⁸ et Anthony De Mello⁶⁸⁹. Ces auteurs utilisent toutefois le terme exercice au lieu de méditation pour leurs suggestions de pratiques.

Pour ce qui a trait à nos stratégies d'intervention, nous tiendrons compte de ces différents apports en nous inspirant par exemple des ouvrages ci-haut mentionnés afin de constituer des suggestions de méditation reliées aux thématiques du modèle d'intervention. Nous intégrerons les apports de la Tradition au moyen d'une écoute avec appropriation personnelle du texte biblique.

L'ensemble de nos interventions comprendra donc des suggestions de pratiques méditatives dont certaines seront de nature imagée, d'autres seront de nature réflexive. Nous expliciterons un peu plus loin la distinction, mais précisons d'abord notre manière générale de procéder pour l'ensemble des méditations proposées.

⁶⁸⁷ Jean Monbourquette, tels que *Apprivoiser son ombre : le côté mal aimé de soi*, Outremont, QC : Novalis ; Bayard, 1997, 157 p., et *Stratégies pour développer l'estime de soi et l'estime du Soi*, op. cit.

⁶⁸⁸ Dr Roberto Assagioli, *Psychosynthèse : principes et techniques*, traduit par Maria Panizza, Paris : Desclée de Brouwer, 1997 (c1991), 286 p. et *Le développement transpersonnel*, traduction de Michel Valois, Paris : Desclée de Brouwer, 1994, 316 p., coll. « Épi / Intelligence du corps »,

⁶⁸⁹ Anthony de Mello, *Sadhana : un chemin vers Dieu*, traduit de l'anglais par L.-B. Raymond, s.j., Montréal : Bellarmin ; Desclée de Brouwer, 1995 (c1982), 198 p.

Manière générale de procéder

Les méditations seront composées de différentes phases d'intériorité. La première phase comporte les étapes suivantes : relaxation, attention concentrée sur le souffle et attitude intérieure de lâcher-prise. Le lâcher-prise dont il s'agit consiste à être conscient des pensées sans toutefois s'y engager, comme l'exprime Thomas Keating : "*Being aware of thoughts while being free from engaging with them...*"⁶⁹⁰. Cette première phase permettra au méditant de calmer les fluctuations mentales et d'atteindre un état de silence intérieur. Cette période durera environ dix minutes. La seconde phase comprend une période d'attention et de concentration induite par les paroles de l'accompagnateur/trice qui guidera la méditation⁶⁹¹. Cette période durera environ 10 à 15 minutes. La troisième phase se compose d'un moment de silence pour favoriser une expérience du Soi⁶⁹². Elle durera environ cinq minutes. La dernière phase de la méditation consiste en un graduel retour à l'état de conscience normal et pourra, selon le cas, inclure un moment prière. L'ensemble de l'activité méditative aura une durée comprise entre 25 et 30 minutes.

⁶⁹⁰ Thomas Keating, *Manifesting God*, New York : Lantern Books, 2005, 139 p., p. 109.

⁶⁹¹ À ce stade l'intervenant pourra d'abord inviter le méditant à demeurer dans une attitude de réceptivité et de non attente face à sa pratique en précisant que le méditant n'est pas obligé d'avoir de réponse, de comprendre ou de « voir » quoi que ce soit durant la méditation afin de laisser les processus intérieurs, psychiques se dérouler naturellement.

⁶⁹² Ce moment permet de laisser un espace pour l'expérimentation personnelle de la méditation qui favorisera l'émergence de différentes expériences du Soi (sous forme d'images, de paroles, d'intuition, de compréhension, etc.)

8.1.3 Deux approches méditatives : imagée et réflexive

Pour l'ensemble du parcours spirituel, nous utiliserons deux méthodes méditatives. La première nécessite l'usage de l'imagination créatrice (méditation imagée) et la seconde nécessitera de la réflexion (méditation réflexive). Ces deux méthodes recouvrent deux aspects que nous avons relevés dans notre recherche comme étant essentiels à la prise en compte du Soi, à savoir la valorisation de l'univers intérieur et de la symbolique personnelle (méditation imagée) ainsi que la connaissance et la transformation de soi (méditation réflexive). Nous pouvons relier ces deux types d'approche méditative aux deux voies de la vie spirituelle dans la tradition chrétienne, à savoir la voie positive (*via positiva*⁶⁹³) et voie négative (*via negativa*⁶⁹⁴). En termes psychologiques, la première voie a trait au développement du Soi tandis que la seconde a trait au travail sur soi ou renoncement au moi. Sous l'éclairage de la dynamique psychique, telle que nous l'avons explicitée dans la première partie, ces deux voies de la vie spirituelle constituent en réalité un tout indissociable et nécessaire au développement spirituel. C'est pourquoi les méditations suggérées seront tantôt axées sur l'un ou l'autre de ces aspects.

⁶⁹³ Firman indique que la *via positiva* est liée à des pratiques cataphatiques impliquant un contenu, tel que « le rituel, l'art, l'architecture, la prière active, la méditation réflexive, l'imagerie, l'étude, la lecture, l'écriture... » (John Firman, *Je et Soi : nouvelles perspectives en psychosynthèse*, op. cit., p. 241.)

⁶⁹⁴ Dans la tradition chrétienne, la voie négative se définit comme un acte de renoncement ou de reniement de soi-même. La *via negativa* est associée à des pratiques spirituelles apophatiques « visant à contacter la Réalité par la désidentification ». (John Firman, *ibid.*, p. 238.) Dans la tradition chrétienne, cette voie se retrouve chez « Maître Eckhart, saint Jean-de-la-Croix et l'auteur de *The Cloud of Unknowing*. En Orient, cette orientation se retrouve dans des traditions comme le taoïsme (Lao Tseu, Chuang Tseu), le bouddhisme zen... » (John Firman, *ibid.*, p. 232.) La voie négative implique une purification intérieure par l'usage de *praxis* spirituelles axées par exemple sur « la désidentification, l'intégration de l'ombre et les détachements volontaires ». Voir Jean Monbourquette, *De l'estime de soi à l'estime du Soi : de la psychologie à la spiritualité*, Montréal : Novalis ; Bayard, 2002, 224 p., p. 106.

Caractéristiques de l'approche imagée

Le premier type de méditation que nous voulons proposer s'inspire des scènes évangéliques étudiées dans la seconde partie. Avant de préciser notre approche, soulignons que l'usage des scènes de la vie de Jésus pour favoriser la croissance dans la foi ou pour « trouver la volonté de Dieu⁶⁹⁵ » existe depuis déjà plusieurs siècles dans la chrétienté, en particulier avec les exercices spirituels de saint Ignace⁶⁹⁶ et, comme nous l'avons mentionné plus tôt, dans la pratique du Rosaire. Ces pratiques spirituelles sont certes moins populaires qu'au temps de la *devotio moderna*, mais demeurent des méthodes encore pratiquées aujourd'hui. D'autre part, certains auteurs contemporains ont développé des méthodes d'actualisation des scènes du récit de Jésus (les mystères du Rosaire) orientées vers une démarche de guérison⁶⁹⁷ et d'actualisation de soi⁶⁹⁸. Nous nous inscrivons dans cet élan de recherche de nouveaux horizons de pratiques spirituelles inspirées du récit de Jésus.

Voici les objectifs que nous voulons atteindre par les suggestions de méditation : 1) favoriser un espace d'intériorité propice à l'épanouissement spirituel ; 2) permettre au participant de conscientiser ses aspirations spirituelles et ses qualités d'être qui serviront

⁶⁹⁵ Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels : texte définitif (1548)*, traduit et commenté par Jean-Claude Guy, Paris : Seuil, 1982, 173 p., coll. « Points » ; série « Sagesses » ; 29, p. 34.

⁶⁹⁶ Le commentateur des exercices spirituels de St-Ignace, Jean-Claude Guy, écrit : « La contemplation de la vie du Christ n'est évidemment pas une originalité ignatienne. Elle était depuis longtemps recommandée et pratiquée. Les maîtres spirituels cisterciens du 12^e siècle en étaient familiers ; elle était courante dans la *Devotio Moderna*. » (*Ibid.*, p. 34.)

⁶⁹⁷ Frère Éphraïm, *Des Mystères pour guérir*, 2^e édition, Nouan-le-Fuzelier : Béatitudes, c1998, 252 p.

⁶⁹⁸ Jean Houston, *Godseed : the journey of Christ*, Second Quest printing, Wheaton, IL : Quest Books, 1992, 166 p. L'auteure suggère une réactualisation théâtrale de la scène biblique.

son cheminement spirituel ou encore les défis qui se posent à lui dans son cheminement spirituel.

Les suggestions de méditation imagée comprennent les différentes phases d'intériorité décrites plus tôt tandis que leur déroulement thématique s'inspire du contenu narratif des scènes évangéliques dans lesquelles le méditant sera l'acteur principal de la scène. Ces méditations seront précédées d'une écoute de l'extrait biblique correspondant afin d'introduire la thématique du module⁶⁹⁹.

Caractéristiques des méditations réflexives

Outre les méditations inspirées des scènes du mythe-récit, nous suggérons également des méditations réflexives visant à approfondir l'observation et la connaissance des mécanismes habituels du moi dans la vie quotidienne afin de les transformer. Dans ce type de méditation, le chercheur spirituel sera amené par exemple, à faire un retour sur lui-même et d'y discerner ce qui, dans son agir, ses pensées ou ses sentiments, lui apparaîtra en dissonance avec le Soi (par exemple ses résistances, dépendances, colères, etc.) et qui nuit à son développement spirituel. Dans cette catégorie, nous nous inspirerons de certaines méditations que nous retrouvons dans des ouvrages tels qu'*Apprivoiser son ombre*⁷⁰⁰, *De l'estime de soi à l'estime du Soi*⁷⁰¹, *Le développement*

⁶⁹⁹ Nous fournissons un prototype d'intervention avec écoute d'un extrait biblique en annexe (p. xvi).

⁷⁰⁰ Jean Monbourquette, *Apprivoiser son ombre : le côté mal aimé de soi*, Outremont, QC : Novalis ; Bayard, 1997, 157 p.

⁷⁰¹ Jean Monbourquette, *De l'estime de soi à l'estime du Soi : de la psychologie à la spiritualité*, op. cit.

*transpersonnel*⁷⁰² et *Psychosynthèse*⁷⁰³. Dans le contexte de notre présente démarche de parcours spirituel, les thématiques de ces méditations relèveront directement des implications pour le chercheur spirituel que les conclusions interprétatives nous auront fournies. Ces méditations font appel à la réflexivité, à l'introspection et au retour sur soi. Elles favorisent ainsi l'approfondissement de la connaissance de soi et de sa dynamique psychique. Ces méditations pourront parfois inviter à identifier une qualité d'être à cultiver dans le quotidien pour soutenir la transformation de soi.

8.2 Les exercices psycho-spirituels : sens et fonctions

De manière générale, les exercices psycho-spirituels constituent un complément aux pratiques méditatives réalisées en groupe. Ces exercices seront donc pratiqués lors des activités quotidiennes afin de favoriser le déplacement de l'attention du moi vers le Soi. Les exercices psycho-spirituels permettent d'observer les mécanismes du moi et de les transformer. Ces mécanismes englobent toutes les manifestations extérieures du moi ainsi que les pensées et émotions intérieures qui les accompagnent. L'attention sur ces processus intérieurs, psychiques, favorise une graduelle distanciation des contenus du moi, ce qui permet de transformer les manières de penser, de s'émouvoir et de réagir.

⁷⁰² Dr Roberto Assagioli, *Le développement transpersonnel*, op. cit.

⁷⁰³ Dr Roberto Assagioli, *Psychosynthèse : principes et techniques*, op. cit.

Les différents exercices psycho-spirituels visent ainsi la continuité dans le processus du développement du Soi durant les activités courantes⁷⁰⁴.

Outre la technique de l'observation de soi, nous ferons intervenir, selon les objectifs spécifiques de chacun des exercices psycho-spirituels, d'autres techniques telles que la respiration profonde, la visualisation, la prière, l'écoute, l'écriture et l'affirmation. La respiration profonde, la visualisation et la prière seront intégrées, le plus souvent, à une séance de méditation. La prière aura pour fonction de renforcer la relation au *Tout Autre*. L'écoute d'un texte biblique sera utilisée pour créer une disposition intérieure propice à l'accueil de la thématique et à l'expérimentation personnelle et pour reconnaître les qualités d'être à l'œuvre dans le récit. L'écriture servira de moyen pour mieux mémoriser et intégrer l'expérience ainsi que pour approfondir la réflexion sur le cheminement effectué et pour constituer graduellement le mythe-récit personnel du participant. L'affirmation sera utilisée comme outil pour favoriser la mise en pratique des changements de comportements désirés. La phrase affirmative permet d'inscrire dans la psyché un nouveau mode de pensée et d'effectuer une déprogrammation des réflexes ou mécanismes habituels de la pensée qui empêchent la transformation de soi⁷⁰⁵.

⁷⁰⁴ Mentionnons également que selon les contextes, l'intervenant pourrait intégrer l'usage du Rosaire. À la suite des « fruits » de ses propres méditations, le chercheur spirituel pourrait utiliser le Rosaire comme discipline personnelle orientée vers ses aspirations spirituelles spécifiques.

⁷⁰⁵ La méthode d'autosuggestion basée sur la pensée affirmative fut initiée par Emile Coué (1857-1928), considéré comme le père de la neurolinguistique. Dans le contexte de notre proposition d'intervention, les affirmations seront constituées des mots-clés résumant les exercices psycho-spirituels ou la thématique.

Conclusion

Nous avons choisi de constituer un modèle de parcours spirituel et d'intervention autour de certaines suggestions de pratiques spirituelles afin de faciliter l'expérimentation personnelle et le développement du Soi. Nous avons dit que la méditation est un outil essentiel pour développer la proximité au Soi, découvrir la symbolique personnelle et les contenus de l'inconscient, et intégrer des qualités d'être au niveau conscient. En ce sens, elle contribue à la croissance spirituelle. La méditation sera donc la pratique la plus généralement utilisée lors de nos interventions. Certaines méditations faciliteront le processus de désidentification et de détachement des contenus du moi (méditations réflexives) tandis que d'autres favoriseront le développement de la conscience du Soi et de ses potentialités (méditations imagées constituées à partir des scènes bibliques). Nous développerons aussi des exercices psycho-spirituels à effectuer dans la vie quotidienne et intégrerons d'autres pratiques complémentaires que nous rappelons dans le tableau ci-dessous (Tableau III, p. 290) qui présente une synthèse des catégories de pratiques proposées. Nous indiquons, dans la colonne de gauche, chacune des catégories et, pour chaque catégorie, sa ou ses fonctions dans la colonne centrale et la source utilisée pour créer la ou les *praxis* correspondantes dans la colonne de droite :

CATÉGORIES DE PRATIQUES SPIRITUELLES		
CATÉGORIE	FONCTION	SOURCE
Méditation <ul style="list-style-type: none"> <i>Imagée (inspirée des scènes bibliques)</i> 	Favoriser l'expérience du Soi.	Les scènes bibliques dans leur dimension archétypique. Leur signification en tant qu'expérience-type et motif mythique.
	Introspection, retour sur soi, observation, compréhension et transformation de soi et intégration d'un concept.	Caractéristiques de l'expérience-type définie en termes d'implications pour le chercheur spirituel.
Exercice psycho-spirituel	Observation et transformation des mécanismes du moi durant les circonstances de la vie quotidienne.	Les différentes implications pour le chercheur spirituel et les suggestions de méditation.
Affirmation	Déprogrammation des réflexes ou mécanismes habituels de la pensée.	Mots-clés résumant la thématique.
Écoute d'un texte biblique avec illustration(s)	Créer une disposition intérieure propice à l'expérimentation. Reconnaître les qualités d'être à l'œuvre.	Extraits bibliques et illustrations correspondant aux scènes étudiées.
Prière	Renforcer la relation au <i>Tout Autre</i> . Proximité au divin.	Tradition ou composée à partir de la thématique.
Écriture	Mémoriser, intégrer et approfondir l'expérience. Conserver une trace de chaque expérience pour constituer le mythe-récit personnel.	Expérience du participant.

Tableau III – Synthèse des catégories de pratiques spirituelles proposées

Chapitre 9

Vers un modèle d'intervention

Introduction

Rappelons que l'ensemble de la démarche interprétative visait à mettre sur pied un modèle de parcours spirituel composé de suggestions de *praxis* spirituelles découlant des diverses interprétations des scènes du mythe-récit de Jésus. Dans la seconde partie, nous avons dégagé de l'analyse de quatre scènes principales du mythe-récit de Jésus, quatre expériences-types du cheminement spirituel selon trois perspectives (Tradition, mythique et psychologique) et que nous pouvons désormais identifier en tant qu'étapes du processus du devenir Soi. Nous avons également indiqué certaines « qualités d'être » inhérentes - ou à développer - et défis à relever à chacune de ces étapes.

En prenant appui sur la structure de notre démarche interprétative du mythe-récit de Jésus, le présent chapitre sera ainsi consacré à la structuration d'un modèle de parcours spirituel basé sur ces quatre étapes qui inclura la formulation d'un programme de cours. Notre modèle de parcours spirituel sera ainsi composé de la typologie des expériences spirituelles relevées au cours de la seconde partie et qui furent synthétisées dans un

tableau⁷⁰⁶. Ce modèle sera le point d’ancrage pour la formulation d’un programme d’intervention visant le développement spirituel de l’adulte. Dans le cadre de cette proposition, chaque étape deviendra un module thématique autour duquel nous délimiterons le contenu et les objectifs des différentes interventions.

Le modèle de parcours spirituel, qui sera structuré à partir des composantes dégagées de l’analyse⁷⁰⁷, visera à faire entrer le participant dans une aventure spirituelle par laquelle il sera appelé à entrer dans le processus du devenir Soi, c’est-à-dire à approfondir la connaissance de soi et à réaliser divers dépassements de soi afin d’atteindre une plus grande unité d’être. Pour y parvenir, le programme proposera différentes pratiques spirituelles en lien aux expériences-types, qui pourront favoriser l’émergence de nouvelles qualités d’être et qui pourront aider le participant à identifier certains défis à relever.

À la section suivante, nous formulerons le descriptif général du programme, suivi d’un *syllabus* pour chacun des modules.

⁷⁰⁶ Voir Tableau I – Typologie des expériences du mythe-récit de Jésus, p. 257.

⁷⁰⁷ L’ensemble de la structure se trouve au Tableau II – Synthèse du parcours interprétatif du mythe-récit de Jésus, p. 268.

9.1 Descriptif général du programme « Parcours spirituel du devenir Soi »

La présente section constitue une présentation générale d'une proposition d'un modèle d'intervention visant la croissance spirituelle de l'adulte. Commençons par donner les caractéristiques générales de l'approche :

1) Une approche expérientielle : par cette expression, nous voulons signifier que le programme priorise une approche pratique du spirituel. En conséquence, il valorise l'intégration personnelle par l'expérimentation, par la pratique des méditations et des exercices psycho-spirituels suggérés lors des interventions ;

2) Une approche personnelle et adaptée à la clientèle : l'approche valorise la particularité de chacun par l'accueil, le non jugement et le respect. L'approche permet à chaque participant de cheminer à son propre rythme. L'ensemble du programme sera conçu de manière à ce qu'il puisse, autant que possible être adapté à une clientèle selon qu'elle se situe dans un contexte chrétien ou laïc. Le programme s'adresse à toute personne désireuse de réaliser un cheminement spirituel, affiliée ou non à une institution religieuse et familière ou non avec les textes bibliques du Nouveau Testament. Nous présentons dans le cadre ci-dessous une description sommaire du programme :

PARCOURS SPIRITUEL DU DEVENIR SOI

Objectif général :

Favoriser le développement spirituel par l'usage de différentes activités spirituelles - écoute de textes évangéliques et *praxis* spirituelles telles que des méditations et des exercices psycho-spirituels.

Durée totale :

80 heures. Réparties sur deux années (40 heures / année).

Description :

Le programme « *Parcours spirituel du devenir Soi* » s'adresse aux chercheurs spirituels qui désirent entrer dans l'expérience du processus du devenir Soi par une approche psycho-symbolique du récit de Jésus. Il s'agit d'une approche pluridisciplinaire qui allie la perspective de la tradition à celle de la psychologie analytique et qui intègre les apports du langage symbolique.

En réalisant ce parcours, les participants seront invités à découvrir des qualités et potentialités spirituelles en eux-mêmes qui peuvent être au service de leurs aspirations spirituelles les plus profondes et qui soutiennent le dépassement de soi dans les défis de la vie courante. L'ensemble du programme suivra une progression allant de l'ouverture à l'expérience spirituelle à l'approfondissement de la conscience de soi permettant l'atteinte d'une plus grande unité intérieure et d'un accomplissement personnel.

Le programme comprend l'appropriation de concepts de base en spiritualité qui sont issus des différentes approches utilisées (dont les notions de transcendance, de dépassement de soi, de dynamique psychique et du langage symbolique et mythique, etc.) et l'expérimentation de méthodes de méditation et d'exercices psycho-spirituels qui favoriseront le développement du Soi ainsi que le déploiement du mythe-récit spirituel unique à chacun. Les rencontres comprennent diverses méthodes d'intégration : exposé, écoute d'un extrait biblique lié à la thématique et visionnement d'illustrations de scènes bibliques, méditation guidée, écriture et échanges de groupe.

L'ensemble du programme est composé de quatre modules thématiques totalisant 80 heures. Chaque module comporte une durée de 20 heures réparties en 10 rencontres d'une durée de 2 heures chacune.

Une rencontre introductive à l'ensemble du programme sera effectuée afin de présenter le parcours et l'approche utilisée. À cette occasion, les participants devront remplir un questionnaire qui permettra de connaître leurs attentes et motivations.

Une rencontre finale sera prévue pour faire la synthèse de l'ensemble du parcours réalisé et, à cette occasion, les participants rempliront un questionnaire d'évaluation.

Description sommaire de chaque module :

Le premier module, l'*Ouverture* est lié à la thématique de la conscience et de l'expérience du transcendant. Il consiste à se mettre à l'écoute des appels intérieurs et à distinguer en soi-même ce qui émane de la conscience du moi de surface de ce qui est inhérent à la nature du Soi (l'âme). L'image / symbole de cette expérience d'ouverture est la scène de l'*Annonciation* (Lc 1, 26-38).

Le second module, la *Plongée*, est lié à l'engagement personnel d'une entrée dans le processus du devenir Soi par une plongée en soi, en identifiant des aspects « ombre » qui sont perçus comme des blocages à la progression spirituelle. Aussi, comment la reconnaissance de l'ombre révèle des qualités ou talents cachés qui peuvent être au service du Soi. L'image / symbole de cette expérience est le *Baptême de Jésus* (Mt 3, 13-17).

Le troisième module, la *Traversée*, est lié à l'expérience de la solitude intérieure qui permet d'avoir un regard lucide sur soi et de faire des choix éclairés et en harmonie avec le Soi profond. Aussi, comment la prière est un moyen d'exercer les dépassements de soi qui permettent d'aller plus loin dans le cheminement spirituel. L'image / symbole de cette expérience est la scène de l'*Agonie* (Lc 22, 39-46).

Le quatrième module, le *Rayonnement*, est lié à l'expérience de transformation de soi, à la confiance, l'unité au divin et à l'exercice de la foi et de la joie dans l'action. Il a trait aux efforts conscients effectués pour terminer des tâches ou « nœuds » non résolus et qui sont reconnues comme des entraves à l'expérience de la liberté intérieure et à l'accomplissement du Soi. L'image / symbole de cette expérience est la *Résurrection* de Jésus (Lc 24, 1-3).

Calendrier de programmation

1^e année :

- Module 1 – l'*Ouverture* (20 heures) septembre à décembre ;
- Module 2 – la *Plongée* (20 heures) janvier à avril.

2^e année

- Module 3 – la *Traversée* (20 heures) septembre à décembre ;
- Module 4 – le *Rayonnement* (20 heures) janvier à avril.

9.2 Descriptif général des quatre modules

Nous présentons maintenant une description sommaire du contenu et des objectifs de chaque module⁷⁰⁸.

⁷⁰⁸ Le contenu de chaque module découle du sens accordé à l'expérience-type dans la seconde partie et de ses implications pour le chercheur spirituel. Au prochain chapitre nous fournirons plus de détails sur le contenu du premier module.

MODULE 1

L'OUVERTURE

Durée : 20 heures (10 semaines, 2 heures par rencontre).

Nombre de personnes : 5 à 10 personnes.

Thématique générale : l'expérience du Soi.

Expérience-type : du Transcendant et de l'Appel.

Image / Symbole : l'*Annonciation* (Lc 1, 26-38).

Affirmation : « Je m'ouvre à la présence du divin. »

Objectif général :

S'ouvrir à la conscience du transcendant et du Soi. Identifier un appel personnel.

Objectifs spécifiques :

- 1) Développer une plus grande conscience et expérience du transcendant ;
- 2) Valoriser une qualité d'être qui servira le développement spirituel ;
- 3) Apprendre à se désidentifier des mécanismes du moi ;
- 4) S'initier au langage symbolique de l'inconscient ;
- 5) Identifier un appel personnel ;
- 6) Identifier un ou des obstacles au processus du devenir Soi.

Description du module :

Le chercheur spirituel sera invité à faire l'expérience du *Tout Autre* par la pratique de méditations dirigées et d'exercices psycho-spirituels. Il apprendra à reconnaître les mécanismes du moi et s'exercera à la désidentification. Il sera invité à cultiver des qualités d'être propices à son développement spirituel et au maintien de l'ouverture au

transcendant. Il se mettra à l'écoute des messages du Soi, identifiera un appel personnel et y répondra.

Contenu théorique :

Le concept de spiritualité ; la notion de l'expérience du transcendant et de l'appel ; les notions de moi et de Soi, le concept de désidentification ; le langage symbolique de l'expérience spirituelle. Appropriation du texte biblique de l'*Annonciation* en tant qu'illustration de la thématique de l'expérience du Soi.

Aspect pratique :

Écoute d'extraits bibliques. Méditations dirigées, période d'écriture et de partage libre. Exercices psycho-spirituels.

Questions-clés :

Suis-je ouvert à l'expérience du transcendant ? Est-ce que je perçois les événements de ma vie comme des manifestations du divin ? Suis-je à l'écoute de mes intuitions profondes ? Qui suis-je si je ne suis pas seulement limité à ce corps, à mes émotions et à mes pensées ?

Mise en contexte :

L'une des rencontres s'effectuera dans un lieu inspirant, propice à l'ouverture au divin (ex : dans la nature, une église ou un monastère, etc.)

MODULE 2

LA PLONGÉE

Durée : 20 heures (10 semaines, 2 heures par rencontre).

Nombre de personnes : 5 à 10 personnes.

Thématique générale : la connaissance de Soi.

Expérience-type : de l'Initiation, du passage du Seuil.

Image / Symbole : le *Baptême* (Mt 3, 13-17).

Affirmation : « Je plonge en moi. »

Objectif général :

Approfondir la connaissance de soi par l'exploration de l'inconscient et découvrir les trésors cachés révélés par la reconnaissance de l'ombre.

Objectifs spécifiques des rencontres :

- 1) Développer une plus grande conscience des mécanismes inconscients ;
- 2) Découvrir les aspects se rattachant à la notion de l'ombre ;
- 2) Reconnaître les dépendances ou attachements matériels ;
- 4) Découvrir le féminin / masculin en soi (l'*anima* / *animus*) ;
- 5) Découvrir un talent caché.

Description du module :

Le chercheur spirituel sera invité à explorer son univers inconscient. Il sera amené à identifier ses attachements et dépendances à la dimension physique ou matérielle de l'existence. Il découvrira les trésors cachés révélés par l'affranchissement de ses désirs, et sera invité à mettre les qualités ou dons révélés par cette découverte au service du

développement du Soi.

Contenu théorique:

La notion de l'ombre, de l'inflation du moi, l'*anima* / l'*animus*. La notion de l'initiation et du passage du seuil. Appropriation des textes bibliques du *Baptême* et de la *Tentation au désert* en tant qu'illustrations de la thématique de la connaissance de soi.

Aspect pratique :

Écoute d'extraits bibliques ; méditations dirigées, période d'écriture et de partage libre.
Exercices psycho-spirituels.

Questions-clés :

Est-ce que mes désirs m'empêchent d'entrer dans l'expérience du Soi ou du divin ? Est-ce que j'accepte de m'abandonner à une force plus grande que moi-même ? Puis-je discerner entre la voix du moi de celle du Soi ? Dans quel contexte et situation suis-je dominé par mes désirs ou mes besoins primaires ? Quelle qualité d'être ou trésor spirituel mon ombre peut-elle révéler ?

Mise en contexte :

L'une des rencontres comprendra une méditation de purification avec l'eau.

MODULE 3

LA TRAVERSÉE

Durée : 20 heures (10 semaines, 2 heures par rencontre).

Nombre de personnes : 5 à 10 personnes.

Thématique générale : le dépassement de soi.

Expérience-type : de la Ténèbre et du Combat.

Image / Symbole : l'*Agonie* (Lc 22, 39-46).

Affirmation : « Je lâche-prise et laisse advenir. »

Objectif général :

S'exercer au lâcher-prise et au laisser advenir. Développer la constance dans la pratique de la prière pour réaliser des dépassements de soi.

Objectifs spécifiques :

- 1) Reconnaître et identifier les attitudes qui relèvent du moi limité tels que la paresse et la peur, les préjugés, etc.
- 2) Identifier les moments où le moi désire contrôler les circonstances extérieures ;
- 3) Expérimenter le dialogue intérieur avec le Soi ;
- 4) Intégrer la prière en tant que méthode de lâcher-prise et du laisser advenir ;
- 5) Valoriser une qualité d'être ;
- 6) Approfondir sa relation au *Tout Autre* par la prière ;
- 7) Identifier des blessures du passé qui empêchent l'expérience du pardon.

Description du module :

Le chercheur spirituel sera invité à approfondir sa relation au *Tout Autre* par des

pratiques spirituelles purificatrices, telles la rétrospection, le dialogue intérieur et la prière. Il sera amené à faire un retour sur lui-même pour mieux reconnaître vers quoi son appel personnel le dirige ou encore pour mieux valoriser les qualités d'être latentes d'intégrité et de persévérance. Il sera également conduit à pratiquer l'attitude intérieure de lâcher-prise et du laisser advenir.

Contenu théorique:

La rétrospection, la prière, le lâcher-prise, le pardon. Méthodes de prière (*mantra*, Rosaire, postures). Appropriation du texte biblique de l'*Agonie* en tant qu'illustration de la thématique du dépassement de Soi. Appropriation des extraits liés au jugement et à la condamnation de Jésus pour favoriser la reconnaissance et la manifestation de l'intégrité, de l'authenticité et de la responsabilité personnelle.

Aspect pratique :

Écoute d'extraits bibliques. Méditations dirigées. Période d'écriture et de partage libre. Exercices psycho-spirituels. Rétrospection. Prière.

Questions-clés :

Est-ce que je demeure dans les émotions négatives et les ressentiments ? Suis-je capable de pardon ? Est-ce que je demeure attaché à des modes de pensée et attitudes négatives ? Ai-je tendance à critiquer, juger ou abaisser les autres ? Suis-je une personne intègre et responsable ?

Mise en contexte :

L'une des rencontres comprendra une veillée de prière.

MODULE 4

LE RAYONNEMENT

Durée : 20 heures (10 semaines, 2 heures par rencontre).

Nombre de personnes : 5 à 10 personnes.

Thématique générale : l'expérience de la réalisation du Soi.

Expérience-type : de l'Unité et de la Victoire.

Image/Symbole : la *Résurrection* (Lc 24, 1-3).

Affirmation : « Je suis lumière. »

Objectif général :

Résoudre ou conclure les tâches non terminées et intensifier la pratique de la transformation de soi par la pensée positive.

Objectifs spécifiques:

- 1) Manifester le *Soi* dans l'action ;
- 2) Apprendre à résoudre ou conclure les tâches non terminées ;
- 3) Cultiver des habitudes de pensée positive ;
- 4) Identifier le nouveau stade de la mission personnelle ;
- 5) Nommer les aspects de soi ou de son appel personnel que nous voulons léguer à autrui.

Descriptif du module :

Le chercheur spirituel sera amené à identifier les tâches non terminées ou encore les « nœuds » non résolus et à déployer des efforts pour intégrer la pensée positive, la foi et la joie dans sa vie quotidienne. Il repérera les situations de sa vie qui requièrent une

attitude de plus grande foi. Il sera également invité à identifier ce qu'il entend léguer comme héritage spirituel.

Contenu théorique :

La pensée positive et l'affirmation. La notion de foi. La notion de vie unitive, de réalisation du Soi. Appropriation des extraits bibliques liés à la thématique de la transformation et de la réalisation du Soi (ex : scènes entourant l'apparition de Jésus à ses disciples).

Aspect pratique :

Écoute du texte biblique, méditations dirigées, période d'écriture et de partage libre. Exercices psycho-spirituels. Affirmations.

Questions-clés :

Est-ce que je suis capable de voir au-delà des apparences ? Est-ce que je termine les tâches que je me suis donné à faire ? Dans les circonstances de la vie quotidienne, est-ce que je transforme les impressions négatives ? Est-ce que je pratique une attitude intérieure de foi et de joie continuelle ? Qu'ai-je l'intention de léguer comme héritage spirituel ?

Mise en contexte :

La dernière rencontre sera consacrée à un échange de groupe sur son expérience du module *Le Rayonnement* et sera réalisée autour d'un repas partagé.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons formulé une proposition de programme d'accompagnement spirituel qui fut réalisée à partir de quatre expériences-types étudiées dans la deuxième partie et de la synthèse interprétative de ces données. Nous récapitulons maintenant les objectifs généraux de chacun des modules du programme en indiquant dans la colonne de gauche du tableau suivant (Tableau IV) le titre du module, au centre, le thème central dégagé de l'analyse et à droite, l'objectif général du module.

PARCOURS SPIRITUEL DU DEVENIR SOI		
TITRE DU MODULE	THÈME CENTRAL	OBJECTIF GÉNÉRAL
1 – L'Ouverture	L'Expérience du Soi par l' <i>Annonciation</i> (Lc 1, 26-38)	S'ouvrir à la conscience et l'expérience du Soi. Identifier un appel personnel.
2 – La Plongée	La Connaissance de soi par le <i>Baptême</i> (Mt 3, 13-17)	Plonger en Soi et découvrir un aspect de l'ombre qui recèle un trésor caché lié à son mythe-récit.
3 – La Traversée	Le Dépassement de soi par l' <i>Agonie</i> (Lc 22, 39-46)	Expérimenter le détachement, le lâcher-prise de la volonté du moi. S'exercer à la prière.
4 – Le Rayonnement	La Réalisation du Soi par la <i>Résurrection</i> (Lc 24, 1-3)	Transformer les attitudes de mort en attitudes de vie. Exprimer le Soi, la foi, la joie et la confiance dans l'unité au divin en toute circonstance. Identifier un nouveau stade de la mission personnelle.

Tableau IV - Objectifs généraux des modules du parcours

La structure de l'ensemble des modules suit ainsi une progression allant de la notion d'ouverture au Soi / transcendant vers l'approfondissement de la connaissance de soi puis du dépassement du moi par un engagement envers le Soi pour culminer vers une plus grande unité d'être et d'accomplissement personnel. Les différentes données découvertes par le chercheur spirituel au cours du processus et qui sont reliées à sa dynamique psychique, son univers symbolique, ses qualités d'être et défis lui permettront de peu à peu dessiner le mythe-récit spirituel qui le caractérise.

Le programme d'intervention proposé priorise une démarche spirituelle pratique par l'usage de pratiques méditatives et imagées qui seront formulées pour le premier module au chapitre 10.

En terminant, mentionnons que notre objectif, dans cette section, était de décrire de manière succincte les grandes lignes d'orientation du parcours spirituel. Les fiches descriptives de chacun des quatre modules : *l'Ouverture*, *la Plongée*, *la Traversée*, *le Rayonnement*, présentées dans le présent chapitre, constitueront des points de repère généraux pour pouvoir ultérieurement préparer le contenu et le matériel de soutien propre à chacune des dix rencontres de chacun de ces modules.

Chapitre 10

Module 1 – l’Ouverture

Introduction

Le présent chapitre contient une description de la démarche conduisant à la création de diverses propositions de *praxis* spirituelles de même que le matériel de soutien pour les interventions en lien avec le premier module du programme « Parcours spirituel du devenir Soi ».

Au cours de ce chapitre, nous effectuerons d’abord un bilan des principales caractéristiques de l’expérience du transcendant vues dans la seconde partie selon trois perspectives interprétatives que nous expliciterons en termes d’implications pratiques liées à des qualités d’être à développer et / ou des défis à relever pour le chercheur spirituel. Et, à partir de ceux-ci, nous créerons des méditations dirigées et des exercices psycho-spirituels. Enfin, nous ferons la synthèse du contenu des interventions en présentant le déroulement des activités du premier module.

10.1 Caractéristiques de l'expérience du transcendant et implications pratiques

Le chapitre consacré à la scène de l'*Annonciation* nous a permis de dégager des caractéristiques propres à l'expérience du transcendant que nous pouvons résumer comme suit : l'expérience du transcendant comporte un « contact avec ce qui nous dépasse absolument⁷⁰⁹ ». Elle est une expérience qui est au-delà de l'expérience habituelle de la conscience rationnelle⁷¹⁰. Elle constitue pour le sujet qui la vit, à la fois un lieu d'expérience du *Tout Autre*, c'est-à-dire du divin, ressenti comme un « en dehors de soi » ou encore une expérience du *Tout Autre* en soi⁷¹¹, c'est-à-dire, ressenti comme le divin en soi⁷¹². L'expérience est liée à la qualité de l'humilité qui signale que le moi conscient reconnaît qu'il n'est pas le *Tout*. L'expérience du transcendant, vécue comme un appel, comporte un message personnel relativement à son cheminement et ou une mission à accomplir et en ce sens requiert une réponse dans l'action. Elle implique une certaine adaptabilité et sérénité requise pour pouvoir aller de l'avant et dépasser le milieu ou mode de vie familier. L'expérience requiert aussi à une attitude de recueillement et d'intériorité, de proximité au divin.

⁷⁰⁹ Louis Roy, *Le sentiment de transcendance, expérience de Dieu ?* Paris : Cerf, 2000, 136 p., p. 26.

⁷¹⁰ La dimension non rationnelle de l'expérience de Marie fut soulignée par la présence d'un ange et de son message.

⁷¹¹ Dans l'*Annonciation*, cet aspect fut retracé par l'attitude révérencielle de l'ange envers Marie ainsi que par son annonce du *Tout Autre* en Marie.

⁷¹² Dans l'*Annonciation*, l'ange illustre la présence du transcendant, mais il est aussi celui qui révèle à Marie qu'elle est porteuse du transcendant par ces paroles : « *Réjouis-toi, comblée de grâce, le Seigneur est avec toi.* » (Lc 1, 28.)

En termes pratiques, nous formulons ces différentes caractéristiques en termes d'implications pour le chercheur spirituel comme suit : la reconnaissance du transcendant ou du Soi, la reconnaissance que le moi n'est pas la totalité de la psyché, l'ouverture et la réceptivité aux messages ou aux appels intérieurs, l'adaptabilité aux changements vécus dans la sérénité, et la présence au divin en toutes circonstances. Nous élaborons chacun de ces points dans les paragraphes suivants.

1. La reconnaissance du transcendant et de la dimension spirituelle de l'être

Nous avons dit que l'expérience du transcendant génère chez le sujet une révélation, une prise de conscience pouvant être vécue sous la forme d'un message important quant à la voie à suivre qui a trait au devenir Soi⁷¹³. L'ouverture du sujet et son acceptation du message spirituel reçu génèrent chez le sujet une action engagée⁷¹⁴ qui entraîne de nouveaux défis. Cette voie à suivre peut prendre la forme d'une tâche particulière à entreprendre (comme c'est le cas dans le récit de l'*Annonciation*) mais comme l'affirme Monbourquette, la mission personnelle n'est pas nécessairement rattachée à l'accomplissement d'une tâche extérieure « extraordinaire ». Elle peut tout aussi bien

⁷¹³ Rappelons que le devenir Soi est lié à la manifestation de son identité « unique, immuable et spécifique ; il en est de même pour sa mission dans le monde ». (Jean Monbourquette, *À chacun sa mission : découvrir son projet de vie*, op. cit., p. 23.) Ajoutons que la notion de mission renvoie aussi à « une orientation inscrite dans l'être de chacun en vue d'une action sociale ». (Jean Monbourquette, *ibid.*, p. 18.)

⁷¹⁴ En effet, rappelons-nous que dans l'*Annonciation*, l'appel de Marie fut suivi de son départ pour visiter sa cousine Élisabeth, confirmant ainsi sa prise en compte du message reçu de l'ange. Mentionnons également que les autres expériences d'appel citées dans le chapitre sur l'*Annonciation* (l'apôtre Paul, François d'Assise, Mère Térésa) furent également suivies d'une action concrète pour réaliser le « projet » proposé par le message.

prendre la forme d'un ajustement dans un travail ou une tâche que nous réalisons déjà ou encore impliquer la nécessité d'un changement en terme d'attitude ou développer une qualité d'être, par exemple « devenir plus créateur, plus compatissant, plus encourageant, moins craintif, etc.⁷¹⁵ »

Ainsi, dans le cadre de nos interventions, nous aurons des *praxis* spirituelles pour aider le participant à s'ouvrir à l'expérience du transcendant et à se rendre réceptif aux appels de croissance.

2. Reconnaître que le moi n'est pas la totalité de la psyché

Les caractéristiques de l'expérience du transcendant et de l'appel nous ont fourni des indices en termes d'attitude intérieure à cultiver pour devenir Soi. Dans l'*Annonciation*, nous avons relevé la qualité de l'humilité. En des termes psychologiques, la qualité de l'humilité correspond à une dynamique psychique dans laquelle le moi a reconnu qu'il n'est pas la totalité de la psyché et en conséquence, adopte une attitude d'humilité face au Soi, afin de servir de son mieux le processus du développement du Soi. Cela suppose un renoncement aux requêtes du moi, c'est-à-dire au fait d'être identifié aux processus habituels, mécanistes de l'instinct, de la pensée et des émotions, bref tout ce qui est inhérent au moi de surface et sa personnalité.

⁷¹⁵ Jean Monbourquette, *ibid.*, p. 19.

C'est par la pratique de l'observation de soi qu'il devient possible de connaître davantage les mécanismes du moi pour pouvoir s'en désidentifier en relativisant l'importance des requêtes du moi afin d'être ouvert et disponible à celles en provenance du centre psychique, du Soi. Le processus de désidentification consiste à observer de l'intérieur actions, pensées ou émotions sans les nier ou les juger et de s'en distancier, ce qui pourra générer une plus grande proximité avec le Soi⁷¹⁶. La pratique de la désidentification aide à prendre conscience que le conscient peut être rempli d'un fatras de pensées et d'émotions inutiles. Cette prise de conscience relativise la domination du moi sur le centre psychique et par conséquent apporte la grâce de la qualité de l'humilité du moi.

Ainsi, le parcours spirituel inclura des *praxis* spirituelles pour aider le participant à se désidentifier des mécanismes du moi.

3. L'Écoute

L'humilité fut citée plus haut en tant que qualité d'être favorisant l'expérience du transcendant. Une autre qualité reliée à celle-ci, est celle de l'écoute intérieure qui permet de capter les messages en provenance du centre psychique, du Soi. Ces messages ont un caractère plus symbolique que rationnel. Ils se présentent sous forme

⁷¹⁶ « [...] le moi, se désidentifiant des contenus de la personnalité consciente actuelle, ainsi que de ceux qui de l'inconscient parviennent jusqu'à elle, peut monter plus ou moins haut vers le Soi transpersonnel et, ensuite, partant de ce point d'arrêt, reconstruire la personnalité, par la maîtrise et l'utilisation des forces intérieures. » (Dr Roberto Assagioli, *Psychosynthèse : principes et techniques*, traduit par Maria Panizza, Paris : Desclée de Brouwer, 1997 (c1991), 286 p., p. 35.)

d'intuition⁷¹⁷ et / ou d'images symboliques qui effleurent rapidement le niveau conscient mais qui peuvent aussi demeurer au niveau inconscient si nous n'y portons pas attention. Comme l'affirme Monbourquette : « L'attention au Soi et à ses manifestations symboliques n'est pas facile à acquérir, d'autant plus que celles-ci passent souvent inaperçues à celui qui n'en est pas averti⁷¹⁸. »

Les messages en provenance du Soi peuvent aussi se manifester dans les rêves et dans des moments d'inspiration, d'intuition ou par un sentiment d'élévation ainsi que par des expériences-sommets⁷¹⁹. Nous ne savons pas si l'expérience de l'*Annonciation* fut vécue par Marie alors qu'elle méditait et priait ou lorsqu'elle effectuait ses tâches quotidiennes. Dans un cas ou dans l'autre, la description de son expérience nous laisse supposer qu'elle était suffisamment à l'écoute des messages non-rationnels pour pouvoir

⁷¹⁷ L'intuition peut être définie comme un « organe psychique pour appréhender la réalité. C'est une fonction *synthétique*, dans le sens que par elle on perçoit la totalité d'une situation ou d'une réalité psychologique. Elle ne procède pas de la partie au tout – selon le procédé de la logique inductive – mais elle perçoit une totalité directement en tant que réalité existant en soi ». (Dr Roberto Assagioli, *Psychosynthèse*, *ibid.*, p. 193.)

⁷¹⁸ Jean Monbourquette, *De l'estime de soi à l'estime du Soi : de la psychologie à la spiritualité*, Montréal : Novalis / Bayard, 2002, 224 p., p. 161.

⁷¹⁹ Le terme expérience-sommet prend source dans les travaux d'Abraham Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Harmondsworth : Penguin books, 1976, 123 p. Celui-ci définit l'expérience-sommet comme un moment fortuit de sentiment d'élévation, de transcendance procurant un effet marquant et transformant. L'expérience-sommet est une expérience spontanée dans laquelle la conscience se sent élevée à un niveau supérieur, où émerge une nouvelle conscience de la réalité. L'expression expérience-sommet rejoint ainsi la définition que nous avons donnée de l'expérience du transcendant, à l'exception qu'elle ne semble pas nécessairement comporter une expérience d'appel, c'est-à-dire un signe révélateur d'une mission à accomplir comme ce fut le cas dans l'expérience du transcendant de Marie. Aussi, au niveau psychologique, l'expérience-sommet peut être associée à une percée au niveau conscient du Soi. Monbourquette écrit : « L'expérience-sommet est un don du Soi, une percée gratuite du Soi. Parce qu'elle ne dépend pas de l'égo qui recherche la survie, la popularité, la reconnaissance, elle a un caractère d'absolu et non de moyen. » (Dans Jean Monbourquette, Myrna Ladouceur et Isabelle d'Aspremont, *Stratégies pour développer l'estime de soi et l'estime du Soi*, Montréal : Novalis / Bayard, 2002, 416 p., p. 312.) D'autres manifestations s'y rattachent telles que : « [...] élévations soudaines de l'âme suscitées par la lecture d'histoires spirituelles, et de mythes, projections et attachement à des figures symboliques [...], contemplations du mystère des choses ordinaires, réenchantement du réel, intuitions du divin, etc. » (Jean Monbourquette, *De l'estime de soi à l'estime du Soi*, *op. cit.*, p. 161.)

y répondre. De la même manière, pour développer l'aptitude à capter les messages en provenance du Soi, il importe de demeurer à l'écoute de ses intuitions profondes, de rester attentif à son univers symbolique et à ses expériences-sommets. Ainsi, on prendra en considération trois types de manifestations possibles du Soi : 1) à l'état de veille, en demeurant attentif à sa voix intérieure, son intuition ; 2) durant le sommeil et au lever, en faisant l'effort de se rappeler ses rêves afin de mieux connaître son univers symbolique⁷²⁰ ; 3) en prenant note de ses expériences-sommets.

Le parcours spirituel inclura donc des *praxis* spirituelles pour aider le participant à être attentif au langage symbolique de l'inconscient et à valoriser des expériences-sommets vécues.

4. L'adaptabilité et la sérénité

L'expérience du transcendant peut entraîner des transformations ou changements intérieurs se reflétant aussi par des changements de circonstances extérieures. Ces changements font souvent partie des défis posés par le cheminement spirituel car ils impliquent de dépasser la zone de sécurité et de confort à laquelle nous sommes généralement habitués, ce qui requiert une certaine capacité d'adaptation. À cet effet, rappelons le déplacement pour le recensement, qui requiert de la souplesse intérieure et de l'adaptabilité. Pour dépasser la zone de confort et entrer dans l'action concertée avec

⁷²⁰ Nous retrouvons l'importance accordée au message des rêves dans le récit du *songe de Joseph*. Peut-on imaginer que sans ce rêve, Joseph aurait peut-être, avec l'aide de sa raison seule, rejeté Marie ainsi que sa propre destinée ?

le Soi, un repérage des obstacles intérieurs liés par exemple à des peurs ou des manières de penser doivent être effectué. La reconnaissance de ces obstacles et leur dépassement volontaire engendrera ainsi une plus grande sérénité dans l'action.

Le parcours spirituel inclura donc des *praxis* spirituelles pour aider le participant à identifier les obstacles à son cheminement spirituel et à demeurer dans la sérénité intérieure.

5. Présence au divin en toute circonstance

Le fait d'entreprendre un cheminement spirituel peut parfois conduire à vivre un sentiment d'isolement ou de distanciation de son milieu social. Ceci est dû aux transformations intérieures liées au processus du devenir Soi qui comporte une transformation psychique. Ce phénomène peut générer le sentiment d'être devenu « étranger » dans son milieu⁷²¹. Par ailleurs, à l'exemple de Marie et Joseph qui ne trouvèrent aucun autre refuge à Bethléem pour la naissance de leur enfant qu'une grotte ou une étable, on pourra transformer ce sentiment d'isolement en pénétrant dans son étable intérieure afin d'intensifier sa relation au divin⁷²² et s'exercer à percevoir Dieu en toute chose manifestée, dans l'ici maintenant, et à le ressentir en soi-même, en augmentant la conscience du divin. Comme l'affirme Marcel Légaut : « La

⁷²¹ À ce sujet, voir le chapitre 4 sur l'*Annonciation*, la section 4.5 Les défis de l'appel de Marie.

⁷²² *Idem*.

transcendance de Dieu est dans l'extrême intériorité, de sorte que plus l'homme s'atteint dans sa profondeur, plus il s'approche de Dieu⁷²³. »

Le parcours spirituel inclura donc des *praxis* spirituelles pour développer l'aptitude à l'intériorité et à la présence au divin.

Synthèse des implications pour le chercheur spirituel

En termes de cheminement spirituel, l'expérience du transcendant constitue une expérience intérieure marquante dont le caractère exceptionnel donnera l'élan et la volonté d'aller de l'avant dans le processus du devenir Soi et de répondre à son appel ou accomplir sa mission personnelle. L'expérience constitue ainsi le point de départ d'un parcours de vie marqué par une volonté d'accomplissement de soi au niveau spirituel et de sa mission personnelle. Les caractéristiques attribuées à l'expérience spirituelle du transcendant nous ont permis de relever des valeurs, des qualités d'être à développer ou des défis à relever et d'établir des pistes pour les pratiques spirituelles. Le tableau suivant (Tableau V, p. 317) récapitule les caractéristiques générales de l'expérience du transcendant avec, dans la colonne centrale, leurs implications pratiques et, dans la colonne de droite, les suggestions de *praxis* spirituelles qui seront décrites à la section suivante. Ce tableau servira de référence pour la création des pratiques de méditation et exercices psycho-spirituels du premier module.

⁷²³ Marcel Légaut, « Croire aujourd'hui », *Vérité et Vie*, Strasbourg, p. 31. (Cité par Alphonse et Rachel Goettmann, dans *L'Au-delà au fond de nous-mêmes : initiation à la méditation*, Paris : Albin Michel, 1997 (1982), 218 p., coll. « Espaces libres » ; 75, p. 124.)

EXPÉRIENCE DU TRANSCENDANT		
CARACTÉRISTIQUES (Qualités inhérentes à l'expérience et conséquences de l'expérience)	IMPLICATIONS PRATIQUES	SUGGESTIONS DE PRAXIS SPIRITUELLES
1. Expérience de reconnaissance du tout Autre en Soi et de sa mission (<i>Les propos de l'ange à Marie</i>)	Valorisation de la dimension spirituelle de l'être dans son unicité (sa mission de vie) par le biais d'une qualité d'être à valoriser associée au Soi.	Praxis spirituelles pour valoriser sa dimension spirituelle (qualités d'être) et découvrir sa mission personnelle. <ul style="list-style-type: none"> • Méditation imagée « J'accueille » ; • Méditation imagée « J'accomplis » ; • Exercices psycho-spirituels pour valoriser la dimension spirituelle de l'être.
2. La qualité d'humilité est requise pour favoriser ce type d'expérience (<i>Apparition de l'ange à Marie</i>)	Reconnaissance que le moi n'est pas la totalité de la psyché.	Praxis de la désidentification des mécanismes du moi et praxis pour reconnaître des aspects du Soi qui pourront favoriser la croissance spirituelle. <ul style="list-style-type: none"> • Méditation de désidentification ; • Exercice pour la désidentification.
3. Ouverture et écoute des messages spirituels (<i>Dialogue entre Marie et l'ange</i>)	Être à l'écoute du langage symbolique de l'inconscient.	Praxis d'attention au langage symbolique de l'inconscient et valoriser des expériences-sommets vécues. <ul style="list-style-type: none"> • Méditation sur une expérience-sommet ; • Exercice pour développer l'attention aux messages du Soi.
4. Expérience de changements extérieurs (<i>La Visitation et déplacement de Marie et Joseph pour le recensement</i>)	Adaptation aux changements dans la sérénité.	Praxis pour s'exercer à la sérénité intérieure et praxis pour identifier les obstacles à la croissance spirituelle. <ul style="list-style-type: none"> • Méditation imagée « Je Chemine » ; • Méditation sur la sérénité ; • Exercice pour demeurer serein en toute circonstance.
5. Expérience d'isolement du milieu (<i>Marie et Joseph à Bethléem, dans une étable</i>)	Prioriser la présence au Soi et le développement du Soi plutôt que les divertissements inutiles.	Praxis de la présence au divin. <ul style="list-style-type: none"> • Méditation imagée « Je suis » ; • Méditation de proximité au divin ; • Exercice pour demeurer dans la présence du divin.

Tableau V – Synthèse des implications de la première étape du parcours spirituel

10.2 Propositions de praxis spirituelles

Cette section sera consacrée à l'élaboration des *praxis* spirituelles relevant des cinq implications pour le chercheur spirituel décrites précédemment. L'ensemble de ces *praxis* constituera ainsi notre proposition de matériel de soutien pour la partie pratique du premier module du parcours spirituel, intitulé l'*Ouverture*.

10.2.1 Méditations imagées et exercices psycho-spirituels

Les pratiques suivantes visent à valoriser la conscience du transcendant et de la dimension spirituelle de l'être. Les suggestions de méditation qui suivent s'inspirent des récits de l'*Annonciation*, la *Visitation* et la *Nativité*. Nous avons formulé les méditations de manière à ce qu'elles génèrent une continuité progressive d'un parcours. C'est ainsi que le méditant sera amené dans la première méditation à identifier, par le biais d'une rencontre avec un ange ou un être spirituel, une qualité d'être à cultiver qui servira son cheminement spirituel (méditation « J'accueille » inspirée de l'*Annonciation*) ; dans la seconde méditation, il sera invité à réaliser un geste concret qui témoignera de cette qualité d'être (méditation « J'accomplis », inspirée de la scène de la *Visitation*) ; dans la troisième méditation, il effectuera un déplacement qui lui permettra d'identifier les aspects de lui-même qui pourraient l'empêcher de poursuivre son cheminement (méditation « Je chemine » inspirée du *Voyage à Bethléem*) ; dans la quatrième méditation, il prendra contact avec les aspects spirituels en lui-même qui le soutiennent et l'accompagnent dans le processus du devenir Soi (méditation « Je suis », inspirée de

la *Nativité*). Ces méditations seront précédées d'une écoute du texte biblique avec présentation d'une image correspondant à la scène pour introduire la thématique⁷²⁴. Ces quatre méditations imagées ont tour à tour pour objectif de favoriser l'expérience du Soi (méditation « J'accueille »), l'écoute intérieure (méditation « J'accomplis »), l'identification d'un ou des obstacles au cheminement (méditation « Je chemine »), ainsi qu'une plus grande proximité au Soi (méditation « Je suis »). Nous formulons maintenant, les textes de ces quatre méditations imagées guidées, suivi du texte des exercices psycho-spirituels qui ont pour objectif commun la valorisation de la dimension spirituelle de l'être.

⁷²⁴ Voir Tableau IX – Prototype du déroulement d'une rencontre avec activité d'écoute d'un extrait biblique, en annexe, p. xvi.

MÉDITATION « J'ACCUEILLE »⁷²⁵

Objectif de la pratique

S'ouvrir à l'expérience du *Tout Autre* et devenir réceptif aux appels de croissance en soi⁷²⁶.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Déroulement

1. *Installez-vous confortablement, le dos droit tout en demeurant relaxé. Fermez les yeux en centrant votre attention sur le souffle. Inspirez et expirez profondément sans forcer la respiration. Demeurez attentif au souffle en laissant la respiration calmer le flot des pensées... À chaque respiration, laissez passer les pensées sans vous y attacher... Entrez plus profondément en vous-même pour vous centrer sur votre être intérieur... Laissez monter en vous une prière personnelle d'assistance pour cette méditation.*
2. *Visualisez un ermitage dans la nature, qui vous apparaît comme un lieu agréable, paisible et sacré... Entrez dans ce lieu pour vous y installer confortablement et vous y recueillir... Dans cet espace serein dans lequel baigne une douce lumière, prenez le temps de contempler vos aspirations spirituelles. Votre besoin de vous réaliser davantage au plan de l'âme... Laissez monter en vous les images qui évoquent certaines qualités d'être que vous associez à vos aspirations les plus profondes...*
3. *Visualisez maintenant devant vous votre âme sous la forme d'un ange ou encore sous la forme d'une personne qui représente pour vous un idéal spirituel... Comment est-il ?... Observez la qualité d'être de sa présence...*

⁷²⁵ Cette méditation s'inspire de Lc 1, 26-36, ainsi que des différents apports interprétatifs vus dans la seconde partie, liés à la scène de l'*Annonciation*.

⁷²⁶ Comme nous l'avons mentionné plus tôt, la mission personnelle pourrait ici s'entendre comme une valeur du Soi à intégrer et manifester dans sa vie (ex : le partage, la confiance, le service aux autres, etc.)

Remarquez les gestes, écoutez ses paroles... Si vous le voulez, entrez en dialogue avec lui en lui demandant quelle qualité d'être correspond à vos aspirations les plus profondes... Demeurez dans une attitude intérieure de réceptivité... Prenez conscience du message que vous recevez, et de ce que vous ressentez... Signifiez à l'être par un geste ou une parole le fait que vous tiendrez compte de son message.

4. *Concluez votre rencontre par une salutation.*
5. *Reprenez contact avec l'espace dans lequel vous êtes avant d'ouvrir les yeux⁷²⁷.*

Consignes après la méditation

1. En demeurant dans cet état d'intériorité, transcrivez sur papier votre expérience méditative, en indiquant le titre de la méditation puis tout le déroulement de votre expérience ainsi que les émotions ressenties. Par exemple, comment était l'être céleste, comment vous sentiez-vous en sa présence ? Quels gestes a-t-il posé et que vous a-t-il dit ? Prenez soin de noter ce qui vous apparaît le plus important dans votre expérience en lien avec le message reçu.
2. Notez la qualité d'être que vous ressentez avoir besoin de développer pour cheminer spirituellement.
3. Formulez ensuite une phrase affirmative en lien avec la qualité d'être à développer. Par exemple : « Je manifeste ... (l'écoute, l'empathie, etc.) »

⁷²⁷ Notons que si le manque de concentration empêche l'accomplissement de la séance complète de méditation, on pourra alors procéder de manière plus graduelle en effectuant une seule étape de la méditation à la fois, c'est-à-dire, une première séance de méditation sur le souffle ; une seconde séance de méditation avec la visualisation du lieu sacré ; la troisième en ajoutant la rencontre avec l'être céleste. Cette manière de procéder développera l'habileté à se concentrer et à méditer.

MÉDITATION « J'ACCOMPLIS »⁷²⁸

Objectif de la pratique

Reconnaître une tâche à accomplir ressentie comme mission personnelle.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Note : cette méditation devra être effectuée à la suite de la première méditation.

Déroulement

1. *Installez-vous confortablement, le dos droit tout en demeurant relaxé. Fermez les yeux en centrant votre attention sur le souffle. Inspirez et expirez profondément sans forcer la respiration. Demeurez attentif au souffle en laissant la respiration calmer le flot des pensées... À chaque respiration, laissez passer les pensées, sans vous y attacher... Entrez plus profondément en vous-même.*
2. *Amenez à votre conscience, l'image de l'endroit où vous vous trouviez dans votre méditation précédente, un lieu d'ermitage dans la nature qui vous est agréable et paisible... Ramenez à vous la présence de l'ange ou la personne rencontrée, ainsi que le message reçu relié à la qualité d'être représentant vos aspirations profondes...*
3. *Adressez-vous maintenant à cet être pour connaître ou reconnaître une tâche que vous avez à accomplir en lien avec votre développement spirituel... Cette tâche peut constituer un simple geste ou encore être liée à une activité précise... Demeurez dans une attitude intérieure d'écoute et de réceptivité, sans vous sentir obligé d'obtenir une réponse...*
4. *Puis, remerciez l'être de sa présence...*
5. *Revenez peu à peu à vous-mêmes pour transcrire votre expérience sur*

⁷²⁸ Cette méditation s'inspire à la fois de la scène de l'*Annonciation* ainsi que de l'interprétation donnée à la scène de la *Visitation* (Lc 1, 39-56) dans la seconde partie au 4^e chapitre, c'est-à-dire, en tant que reflet d'une action concrète réalisée par Marie à la suite de sa rencontre avec l'ange.

papier.

Consigne après la méditation

1. Décrivez votre expérience et la réponse reçue.
2. Ajoutez toute information ou réflexion relative à votre expérience méditative en indiquant par exemple s'il y a lieu, quels ont été les obstacles à la méditation.
3. Formulez par écrit la tâche que vous ressentez que vous avez besoin d'accomplir.

MÉDITATION « JE CHEMINE »⁷²⁹

Objectif de la pratique

Reconnaître les obstacles potentiels pouvant nuire au cheminement spirituel et / ou la tâche à accomplir.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Déroulement

1. *Installez-vous confortablement, le dos droit tout en demeurant relaxé. Fermez les yeux en centrant son attention sur le souffle. Inspirez et expirez profondément sans forcer la respiration. Demeurez attentif au souffle en laissant la respiration calmer le flot des pensées... Formulez ensuite une prière personnelle telle que : « Père / Mère céleste, assistez-moi tout au cours de cette méditation afin que j'en ressorte plus éclairé et en unité avec le divin. »*
2. *Une fois détendu, imaginez que vous voyagez depuis plusieurs jours à pieds pour vous rendre dans une ville où vous pourrez enfin vous restaurer et vous reposer. Remarquez le chemin que vous parcourez et sur lequel vous rencontrez parfois des obstacles... quels sont ces obstacles ?... Laissez monter en vous les images qui représentent ces obstacles.*
3. *Observez maintenant comment spontanément vous réagissez face aux obstacles qui se posent à vous. Quelle attitude intérieure accompagne votre action lorsque vous êtes devant l'obstacle ?*
4. *Maintenant vous poursuivez votre voyage et vous arrivez enfin dans votre ville de destination... Il fait nuit, vous êtes fatigué et vous cherchez un hôtel, un gîte... mais il n'y a plus aucune place de disponible. Comment vous*

⁷²⁹ Cette méditation s'inspire de Lc 2, 1-20 et Mt 2, 1-11, ainsi que des différents apports interprétatifs vus dans la seconde partie, entourant le *Voyage à Bethléem*.

sentez-vous ?... Observez vos gestes, vos pensées, vos attitudes intérieures...

5. *Puis, par hasard, vous croisez dans la rue un passant qui vous offre de dormir dans un petit ermitage retiré dans la campagne qui n'a pas de confort. Il n'y a pas d'eau chaude et aucun service... Comment réagissez-vous à cette offre ?... Demeurez quelques instants dans la scène en vous observant.*
6. *Revenez maintenant peu à peu à vous-mêmes en ouvrant les yeux.*

Consignes après la méditation

Transcrivez votre expérience sur papier. En particulier les points suivants :

- 1) Votre réaction face à la longue route ;
- 2) Nommez les obstacles encourus sur le chemin et l'attitude que vous avez eue devant ceux-ci ;
- 3) Votre attitude une fois arrivé dans la ville, par exemple si vous vous sentiez rejeté, accueilli, frustré ou découragé, etc. ?
- 4) Votre sentiment final au retour de la méditation.

Pour poursuivre la réflexion

Durant mon expérience méditative, à quel moment me suis-je reconnu dans mes réactions habituelles (émotions de colère, frustration, etc.) et à quel moment ai-je ressenti une nouvelle manière d'accueillir les circonstances (sérénité, enthousiasme, joie, force, etc.) ? Que symbolisent les obstacles rencontrés sur la route et comment ceux-ci peuvent-ils être reliés à ce qui m'empêche de poursuivre mon cheminement spirituel ?

MÉDITATION « JE SUIS »⁷³⁰

Objectif de la pratique

Prendre contact avec les divers aspects en soi qui pourront nous aider et nous accompagner au cours du processus du devenir Soi.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Déroulement

1. *Installez-vous confortablement, le dos droit tout en demeurant relaxé. Fermez les yeux en centrant son attention sur le souffle. Inspirez et expirez profondément sans forcer la respiration. Demeurez attentif au souffle en laissant la respiration calmer le flot des pensées... Formulez ensuite une prière personnelle d'assistance telle que : « Père / Mère céleste, assistez-moi tout au cours de cette méditation afin que j'en ressorte plus éclairé et en unité avec le Divin. »*
2. *Visualisez que vous vous trouvez dans un lieu d'ermitage. Un lieu de ressourcement intérieur. Situez-vous à l'intérieur de ce décor... Comment est ce lieu ?*
3. *Dans cet espace de solitude, vous prenez le temps pour relaxer et laisser aller tous soucis et tracas quotidiens pour entrer dans une nouvelle expérience de nouveauté d'être et de réceptivité...*
4. *Vous ressentez à votre gauche, la présence d'une femme à vos côtés qui vous inspire confiance et amour et qui vous signale sa disponibilité pour vous accompagner dans votre vie actuelle. Qui est-elle ?... Si vous en sentez le besoin, confiez-vous à elle tout en demeurant en sa présence dans une attitude intérieure de réceptivité et d'écoute...*
5. *Vous ressentez à votre droite une présence masculine sécurisante qui vous*

⁷³⁰ Cette méditation s'inspire de la Nativité. (Mt 2, 1-11.)

affirme également son appui pour vous accompagner, vous guider dans votre cheminement vers votre accomplissement. Qui est-ce ? Observez ses attitudes, ses paroles...

- 6. Maintenant vous entendez frapper à la porte. Vous ouvrez. Devant vous se trouve trois personnages spirituels qui sont heureux de vous rencontrer.*
- 7. La première personne vous inspire un sentiment d'élévation spirituelle. Elle vous offre un présent qui vous aidera à vous intérioriser, méditer et prier...*
- 8. La deuxième personne représente un rôle ou fonction dans la société que vous aimez. Elle vous offre un objet qui représente une tâche liée à votre appel personnel...*
- 9. La troisième personne évoque une qualité d'être que vous admirez et cette qualité, elle vous la transmet... Quelle est-elle ?*
- 10. Poursuivez votre méditation dans la contemplation de la scène, en laissant advenir les images, les scènes qui se présentent à vous sans les analyser ou les juger...*
- 11. Quittez la scène en revenant peu à peu à vous-mêmes.*
- 12. Transcrivez votre expérience sur papier.*

Consigne après la méditation

1. Transcrivez tous les détails de votre expérience sur papier. Le déroulement des événements, les émotions ressenties. Prenez soin de noter ce qui vous apparaît le plus important en termes de gestes, paroles et sentiments. Notez les moments qui vous ont surpris, au niveau de votre réaction ou déroulement événementiel, etc.
2. Indiquez les personnes rencontrées, leur attitudes et propos, en quoi l'ensemble de l'expérience peut être relié à des aspects de vous-mêmes.
3. Notez les trois cadeaux reçus (tâche, défis et qualité d'être).
4. Terminez votre réflexion en formulant ensuite une phrase affirmative que vous pourrez vous répéter au quotidien afin de pratiquer la qualité d'être et l'action que cette expérience méditative vous invite à manifester dans votre vie courante. Par exemple : « Je manifeste ce que je suis en ... »

**EXERCICES PSYCHO-SPIRITUELS POUR VALORISER LA DIMENSION SPIRITUELLE
DE L'ÊTRE DANS SES ACTIVITÉS QUOTIDIENNES**

Objectif de la pratique

Développer le Soi dans ses activités quotidiennes.

Fréquence

Quotidienne.

Exercices

1. *Faites le bilan du trop plein d'activités ou de perte de temps dans vos activités quotidiennes.*
2. *Revoyez vos priorités pour pouvoir consacrer du temps à ce qui favorise davantage votre développement spirituel et votre accomplissement personnel lié à votre nature profonde, à votre Soi (l'âme).*
3. *Prenez ensuite la ferme résolution d'agir en ce sens et intégrez à chaque jour du temps pour une activité qui répond à vos aspirations profondes.*

Suggestion

Consacrer une période de temps à la méditation quotidiennement afin de favoriser l'atteinte d'une plus grande sérénité intérieure qui se traduira aussi par une meilleure gestion du temps et du choix de ses priorités.

10.2.2 Méditations réflexives et exercices psycho-spirituels

Les pratiques suivantes ont pour but de développer des qualités d'être. Les méditations réflexives visent à favoriser l'intériorité, le retour sur soi ou la rétrospection en lien avec des situations de la vie quotidienne. Elles permettent soit d'intégrer de nouvelles compréhensions de soi ou encore de soutenir de nouvelles attitudes ou de nouveaux rapports à soi, aux autres et au transcendant. Les objectifs des méditations sont les suivants : favoriser la désidentification, prendre conscience d'une expérience-sommet, développer la sérénité intérieure et expérimenter la présence au divin.

1. La désidentification

MÉDITATION DE DÉSIDENTIFICATION⁷³¹

Objectif de la pratique

Favoriser l'observation de soi et le détachement des réactions du moi afin de favoriser une vision élargie de son existence.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Déroulement

1. *Prenez une position confortable, en position assise, la colonne vertébrale droite, les épaules détendues. Dans cette position, prenez conscience de votre respiration. Prenez des respirations profondes en ressentant la détente s'installer.*
2. *Prenez maintenant conscience du corps... Observez comment votre identité peut être rattachée à ce corps, son apparence et ses caractéristiques extérieures... Tout en prenant conscience de la valeur du corps pour expérimenter la vie, dites-vous intérieurement : « J'ai un corps mais je ne suis pas seulement ce corps »... « J'ai l'ouïe, l'odorat, le toucher, le goût, et la vue qui me permettent de connaître le monde... Mon corps peut être en santé ou malade, faible ou fort... Mais je ne suis pas seulement ce corps... Mon corps se transforme au fil des jours et des années, mais moi, je suis toujours le même... »*

⁷³¹ La *praxis* spirituelle que nous suggérons s'inspire d'un exercice de désidentification de Roberto Assagioli. Dans *Psychosynthèse : principes et techniques*, op. cit., p. 119-120. L'exercice consiste à se dire « J'ai un corps, mais je ne suis pas mon corps... J'ai des émotions, mais je ne suis pas mes émotions... J'ai des désirs mais je ne suis pas mes désirs... J'ai un intellect, mais je ne suis pas mon intellect... » et « Je suis un centre de pure auto-conscience ; je suis un centre de volonté, capable de dominer, diriger, utiliser toute mes fonctions psychologiques et mon corps. JE SUIS. » Une variante de cet exercice de désidentification est également présentée par Jean Monbourquette, Myrna Ladouceur et Isabelle d'Aspremont dans *Stratégies pour développer l'estime de soi et l'estime du Soi*, Montréal : Novalis / Bayard, 2002, 416 p., p. 275-281.

3. *Contemplez l'image de vous-mêmes actuellement, et laissez ensuite venir à vous des images plus lointaines de vous-mêmes... Ressentez à travers les différentes années ce qu'il y a d'inchangé en vous-même...*
4. *Prenez maintenant conscience du fait que votre vie est composée d'une multitude de sensations vécues et d'émotions ressenties au fil des divers événements de votre vie... Au-delà de ces diverses émotions et expériences, expérimentez votre être, l'être qui respire en ce moment même... Prenez conscience qu'au-delà de toutes vos identifications à vos émotions, vous êtes, tout simplement... Dites-vous intérieurement : « J'ai des émotions mais je ne suis pas seulement mes émotions. »*
5. *Observez maintenant le fait qu'au fil des jours qui passent, vous vivez de manière récurrente le retour de certaines idées, pensées ou opinions par rapport à votre travail, des gens qui vous entourent et envers vous-mêmes... Identifiez maintenant quelques-unes de ces pensées qui reviennent... Voyez les maintenant comme pouvant tout aussi bien ne pas faire partie de vous... Qu'elles puissent être totalement changées si vous le désirez... Voyez la capacité que vous avez de vous en défaire ou de vous en détacher en ce moment en les observant de manière neutre et distanciée... Dites-vous : « J'ai des pensées mais je ne suis pas ces pensées... Mon identité réelle et profonde dépasse ce que j'observe ou je vois de l'extérieur, c'est-à-dire mon corps, et ce que j'observe à l'intérieur de moi-même, c'est-à-dire, mes émotions et mes pensées. »*
6. *Observez maintenant l'ensemble de votre parcours de vie, les bons moments, les moments plus difficiles, heureux malheureux et qui composent l'ensemble de votre histoire personnelle. Percevez qu'au-delà de ces diverses circonstances de votre vie, vous êtes toujours le même... Et dites-vous intérieurement : « Je suis plus que mon corps, plus que mes émotions, que mes pensées et facultés, que mes diverses expériences de vie. »*
7. *Amenez à votre conscience une image qui représente la dimension la plus élevée, sacrée de vous-mêmes et dites-vous intérieurement : « Je suis. » Demeurez présent à votre identité profonde... Puis, revenez graduellement à vous-même*

en ouvrant les yeux.

Consigne après la méditation

Transcrivez votre expérience sur papier. Indiquez s'il vous était possible de créer une distanciation entre le « je » conscient et la dimension transpersonnelle de l'être.

EXERCICE POUR LA DÉSIDENTIFICATION

Objectif de la pratique

Désidentification au cours des activités quotidiennes.

Fréquence

Au quotidien.

Exercices

1. *Tout en effectuant vos tâches quotidiennes, demeurez dans l'observation de vous-même, de vos attitudes et les réactions.*
2. *Observez une réaction en vous demandant : « Cette réaction provient-elle de mon moi limité ? Si oui, comment puis-je la transformer ? »*
3. *Amenez à votre conscience l'image de votre âme, votre Soi, évoquée lors de la méditation « J'accueille » ou la méditation de désidentification et respirez profondément en vous en remettant à elle / lui.*

2. L'écoute intérieure (l'attention aux messages du Soi)

MÉDITATION POUR PRENDRE CONSCIENCE D'UNE EXPÉRIENCE-SOMMET⁷³²

Objectif de la pratique

Développer l'attention aux expériences du Soi.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Déroulement

1. *S'installer confortablement en portant l'attention sur le souffle. Sentez le calme s'installer en vous... Une fois détendu, laissez venir à votre conscience différents moments importants de votre vie... Dans cette liste d'événements, laissez émerger à votre conscience un moment dans lequel vous avez pu expérimenter la présence du divin... Cela peut aussi avoir été vécu sous forme d'une impression profonde que quelque chose de supérieur à la réalité perçue existait... Demeurez réceptif et ouvert à l'image qui se présentera à votre conscience, même si elle diffère des moments importants auxquels vous venez de songer plus tôt...*
2. *Laissez venir à vous le souvenir et l'image de ce moment particulier... Revoyez ce moment en détail et reprenez contact avec le sentiment qui vous habitait durant cette expérience... Songez maintenant à l'impact qu'a eu cette expérience sur vous dans votre vie... Quelle trace subtile ou évidente cette expérience-sommet a-t-elle laissée sur vous ?... Et comment ou en quoi*

⁷³² Cette suggestion de *praxis* prend source dans l'importance qu'a accordée Jung à la prise en compte de l'intuition et de l'univers symbolique de la personne en tant que reflet des manifestations du Soi. Également dans Jean Monbourquette, Myrna Ladouceur et Isabelle d'Aspremont, *Stratégies pour développer l'estime de soi et l'estime du Soi*, op. cit., où se trouve un exercice pour valoriser une expérience sommet, p. 314.

cette expérience vous a-t-elle transformé ?

3. *Lorsque vous repensez aujourd'hui à cette expérience-sommet, quel sentiment ou impression avez-vous maintenant ?... Comment cette expérience peut encore aujourd'hui influencer votre vie ?... Si vous aviez à symboliser cette expérience, quelle image utiliseriez-vous ?... Revenez peu à peu à vous-même, puis prenez note de votre expérience.*

Consigne après la méditation

Décrivez votre expérience-sommet. Comment a-t-elle transformé votre vie ?
Cette expérience a-t-elle encore une influence sur vous aujourd'hui ?

EXERCICES POUR DÉVELOPPER L'ATTENTION AUX MESSAGES DU SOI

Objectif de la pratique

Développer l'attention aux messages du Soi.

Fréquence

Quotidienne.

Exercices

Les messages en provenance du Soi peuvent prendre plusieurs formes dont trois importantes : les messages symboliques des rêves, les intuitions vécues dans la vie quotidienne et les expériences-sommets. Voici quelques suggestions pratiques pour développer dans le quotidien l'attention aux messages du Soi.

- 1. Au réveil, prenez note de vos rêves, même s'ils vous paraissent incompréhensibles. Le simple fait de les noter vous permettra de développer une meilleure connaissance de votre univers inconscient. L'interprétation de la symbolique d'un rêve doit être liée à l'émotion éprouvée envers le symbole et la première impression vécue au réveil⁷³³.*
- 2. Dans votre quotidien, prenez également note des moments fortuits où vous expérimentez une intuition profonde. Cette pratique vous aidera à développer une plus grande conscience des messages en provenance du Soi.*

Affirmation

Je suis à l'écoute des messages du Soi.

⁷³³ Pour connaître le sens du symbole, on peut également utiliser l'imagination active. La méthode consiste à prendre le symbole du rêve et à s'intérioriser en se concentrant sur celui-ci afin d'entrer en dialogue avec lui.

3. La sérénité intérieure

MÉDITATION SUR LA SÉRÉNITÉ⁷³⁴

Objectif de la pratique

Pratiquer la sérénité.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Déroulement

1. *Assis confortablement en demeurant centré sur le souffle, observez dans quel état intérieur vous êtes en ce moment. Respirez et détendez-vous en demeurant dans la conscience de votre respiration...*
2. *Maintenant, réfléchissez sur la sérénité en prenant conscience de sa valeur, de son utilité, surtout dans notre monde agité... Respirez profondément en ressentant la sérénité en vous... Appréciez la sensation que procure le sentiment de sérénité intérieure. Tandis que vous évoquez et ressentez de plus en plus la sérénité, dites-vous intérieurement : « Dans toutes circonstances, dans l'action comme dans l'inaction, je suis serein »...*
3. *Maintenant, imaginez que vous vous trouvez dans une circonstance qui tendrait à vous agiter, par exemple, lorsque vous vous trouvez au sein d'une foule excitée. Observez comment dans cette circonstance vous demeurez serein...*
4. *Imaginez maintenant que vous êtes en présence d'une personne hostile, qui vous fait des reproches... Observer comment il vous est possible de prendre*

⁷³⁴ Cette praxis s'inspire d'un exercice sur la sérénité dans Roberto Assagioli, *Psychosynthèse : principes et techniques*, op. cit., p. 199.

du recul dans la situation, comment vous pouvez vous désidentifier et adopter une attitude intérieure calme, posée, et sereine...

5. *Maintenant, imaginez que vous devez résoudre un problème difficile... Tout en respirant profondément, observez comment vous pouvez le résoudre facilement avec clarté et sérénité...*
6. *Puis, visualisez que vous êtes obligé de faire plusieurs choses en même temps, et qu'au lieu de vous précipiter, vous agissez calmement de manière posée...*
7. *Ensuite, imaginez que vous vous sentez en danger et ressentez qu'il vous est possible de vous ressaisir rapidement et d'agir avec lucidité et sérénité...*
8. *Maintenant, imaginez d'autres contextes qui pourraient perturber votre sérénité intérieure et, tout en respirant profondément, voyez vos réactions extérieures et intérieures demeurer toujours sereines face aux circonstances. Et dites-vous intérieurement : « Je demeure calme et serein en toute circonstance. » Faites venir à vous une image qui pour vous représente la sérénité parfaite. (Cela peut être un paysage, une personne que vous connaissez, ou encore un symbole tel qu'un cœur, un soleil, la flamme d'une chandelle ou encore l'image de Marie et de Joseph se déplaçant sereinement vers Bethléem.) Gardez l'attention sur cette image de la sérénité.*
9. *Revenez peu à peu à vous-mêmes en bougeant les pieds et les mains puis ouvrez les yeux.*

Consigne après la méditation

Décrivez votre expérience méditative en mentionnant les lieux ou circonstances dans lesquelles il est plus difficile pour vous de demeurer serein.

EXERCICE POUR DEMEURER SEREIN EN TOUTE CIRCONSTANCE**Objectif**

Demeurer serein en toute circonstance.

Fréquence

Quotidienne.

Déroulement

1. *Face aux changements ou face à de nouvelles circonstances extérieures qui tendent à générer des sentiments de contrariété ou frustration, amener à la conscience une image qui évoque pour vous la sérénité (celle évoquée lors de la méditation sur la sérénité) et dites-vous : « Je demeure calme et serein en toute circonstance », en respirant profondément, ou en prononçant intérieurement le mot « sérénité ».*
2. *Demeurer dans une attitude intérieure d'ouverture pour pouvoir accueillir la manifestation de la volonté divine dans la circonstance.*

Affirmation

Je m'adapte aux nouvelles circonstances de la vie et demeure serein en toute circonstance.

4. La présence au divin

*MÉDITATION SUR LA PROXIMITÉ AU DIVIN*⁷³⁵

Objectif de la pratique

Voir au-delà des apparences et vivre dans la conscience du Soi et du divin.

Durée approximative

30 minutes.

Consigne avant la méditation

Avoir à ses côtés un cahier pour transcrire son expérience méditative.

Déroulement

1. *Assis confortablement, la colonne vertébrale droite mais détendue, prenez conscience du souffle. Respirez très lentement et profondément en essayant de compter jusqu'à dix à l'inspiration et dix à l'expiration... Pour la respiration, gonflez un peu le bas du ventre lorsque vous débutez votre inspiration, puis faites monter le souffle vers le haut, vers le diaphragme et les poumons... Expirez lentement par le nez en comptant aussi jusqu'à dix...*⁷³⁶
2. *Tout en gardant l'attention sur le souffle sentez qu'à chaque inspiration, votre corps se remplit de la présence du divin. Vous pouvez visualisez le souffle comme une lumière blanche, divine qui pénètre votre corps à l'inspiration... Lorsque vous expirez, ressentez que le souffle vous entoure d'une lumière blanche... Poursuivez cette respiration en ressentant que vous êtes de plus en plus en unité avec le divin... Demeurez dans cette*

⁷³⁵ Cette *praxis* s'inspire d'une méditation d'Anthony De Mello dans *Sadhana : un chemin vers Dieu*, traduit de l'anglais par L.-B. Raymond, s.j. Montréal : Bellarmin / Desclée de Brouwer, 1995 (c1982), 198 p., p. 46, intitulée : « Dieu dans mon souffle » dans laquelle le méditant respire consciemment en ressentant qu'il aspire Dieu à chaque respiration.

⁷³⁶ Note pour l'accompagnateur : compter les respirations pour une durée approximative de cinq minutes.

respiration profonde et dans cette présence de lumière qui pénètre le corps à chaque respiration et qui l'enveloppe à chaque expiration... Observez comment vous vous sentez intérieurement durant cette pratique...

- 3. Demeurez encore cinq minutes dans le souffle, la lumière blanche et la présence divine... Puis revenez doucement à vous-mêmes.*

Consigne après la méditation

Prenez note de votre expérience en notant les moments où vous vous êtes éloignés de l'objet de votre méditation. Que vous révèle cette expérience ?

EXERCICE POUR DEMEURER DANS LA PRÉSENCE AU DIVIN

Objectif

Apprendre à demeurer dans la présence au divin.

Fréquence

Selon les besoins.

Déroulement

1. *Durant les circonstances ou événements quotidiens qui semblent vous éloigner de la dimension spirituelle de votre être, prenez quelque temps pour vous retirer seul.*
2. *Prenez alors conscience de votre souffle, en visualisant qu'à chaque inspiration vous vous imprégnez d'une lumière divine.*
3. *Pour maintenir votre sentiment de plus grande unité intérieure, visualisez qu'à chaque expiration, toute émotion ou pensée qui vous éloigne du divin est dissoute et remplacée par le divin.*
4. *Ensuite, lorsque vous êtes en présence d'autrui, voyez-les et appréciez-les dans leur dimension spirituelle. Pour soutenir cette attitude, amenez à la conscience l'attitude d'émerveillement et de contemplation que vécurent Marie, Joseph, les bergers et mages alors qu'ils contemplaient le nouveau né dans l'étable.*

Affirmation

Je ressens la présence du divin.

10.3 Plan du module 1 – l'Ouverture

Au cours de ce chapitre, nous avons formulé des propositions de pratiques spirituelles que nous allons maintenant disposer dans un plan d'ensemble. Rappelons que le descriptif général du module 1 se trouve au chapitre 9⁷³⁷. Le tableau suivant (Tableau VI) décrit sommairement le contenu, les objectifs et *praxis* spirituelles de chacune des dix rencontres de 2 heures, qui totalisent donc 20 heures.

PLAN DU MODULE 1 – L'OUVERTURE				
NO.	ACTIVITÉS DE CHAQUE RENCONTRE	OBJECTIFS SPÉCIFIQUES	PRAXIS SPIRITUELLES ⁷³⁸	DURÉE
1	Présentation de la démarche. Le sens du mot spiritualité et ses implications pratiques.	S'approprier les explications sur la démarche proposée.	Intériorisation pour identifier une image qui représente ce qu'est pour soi le cheminement spirituel.	2 h
2 ⁷³⁹	Exposé sur la notion d'expérience du transcendant et de l'appel. Lecture du texte de l'Annonciation (Lc 1, 26-38). Les qualités d'être liées à l'expérience du transcendant.	Appropriation du texte biblique de l'Annonciation. Repérage des qualités du personnage dans le texte biblique.	Écoute du texte biblique. <i>Méditation</i> « J'accueille » p. 320. <i>Exercices psycho-spirituels pour valoriser la dimension spirituelle de l'être</i> p. 328.	2 h
3	Le motif de l'appel ou de la mission personnelle.	Découvrir et accomplir une tâche personnelle.	<i>Méditation</i> « J'accomplis », p. 322.	2 h

⁷³⁷ Voir section 9.2 Descriptif général des quatre modules, p. 295.

⁷³⁸ Le présent tableau n'indique pas les exercices psycho-spirituels. Ceux-ci sont présentés à la fin de la méditation correspondante.

⁷³⁹ Le prototype de déroulement de cette rencontre est présenté à titre d'exemple, en annexe, p. ii.

PLAN DU MODULE 1 – L'OUVERTURE				
NO.	ACTIVITÉS DE CHAQUE RENCONTRE	OBJECTIFS SPÉCIFIQUES	PRAXIS SPIRITUELLES ⁷³⁸	DURÉE
4	Notions du moi et de Soi et le concept de désidentification.	Connaître et expérimenter la désidentification.	<i>Méditation de désidentification</i> , p. 330. <i>Exercice pour la désidentification</i> , p. 332.	2 h
5	Les messages du Soi et le langage symbolique (Expérience sommet et symbolisme personnel des rêves).	Repérer une expérience-sommet.	<i>Méditation sur une expérience-sommet</i> , p. 333. <i>Exercice pour développer l'attention aux messages du Soi</i> , p. 335.	2 h
6	Les défis de l'expérience du transcendant : les situations de changement (illustration biblique avec le <i>Voyage à Bethléem</i>).	Identifier un obstacle ou défi en lien avec le cheminement spirituel.	<i>Méditation « Je chemine »</i> , p. 324.	2 h
7	Les qualités d'être du Soi (L'adaptabilité et la sérénité) illustration biblique : arrivée à Bethléem sans logis.	Demeurer serein en toute circonstance.	<i>Méditation sur le thème de la Sérénité</i> , p. 336. <i>Exercice pour demeurer serein en toute circonstance</i> , p. 338.	2 h
8	Les différents aspects en soi (illustration avec la scène de la <i>Nativité</i>).	Reconnaître divers aspects en Soi.	<i>Méditation « Je Suis »</i> , p. 326.	2 h
9	La proximité du divin.	Augmenter sa conscience du divin.	<i>Méditation de la présence au divin</i> , p. 339. <i>Exercice pour demeurer dans la présence au divin</i> , p. 341.	2 h
10	Synthèse du parcours réalisé.	Faire le bilan de son parcours.	Intériorisation et prière finale.	2 h

Tableau VI – Plan du module 1 – l'Ouverture

Le tableau ci-dessus (Tableau VI, p. 343) sera utile au repérage des thématiques de chaque intervention, du contenu théorique lié à certains concepts (ex : désidentification, qualités d'être, etc.) et du matériel pour la méditation dirigée de chaque rencontre. Pour leur part, les exercices psycho-spirituels correspondant aux thématiques seront remis et expliqués aux participants à la fin de chaque rencontre afin qu'ils puissent les pratiquer dans leur quotidien.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons récapitulé les caractéristiques de l'expérience du transcendant et en avons déduit les implications pour le chercheur spirituel à la suite desquelles nous avons dégagé les principales thématiques des rencontres et les orientations pour les pratiques. Des suggestions de *praxis* spirituelles (4 méditations imagées, 4 méditations réflexives et 5 exercices psycho-spirituels) furent ainsi formulées à partir de ces orientations. Chaque méditation fut détaillée selon cinq points : objectif, durée, consigne avant la méditation, déroulement de la méditation et consigne après la méditation afin de constituer le matériel de soutien nécessaire à l'accompagnateur/trice pour chacune des méditations guidées. Le contenu et l'orientation de chaque méditation imagée (« J'accueille », « J'accomplis », « Je chemine », « Je suis ») furent inspirés des éléments structuraux des scènes du récit de Jésus associées à la thématique de l'expérience du Soi. Ces méditations suivent une progression qui permet une

appropriation de la symbolique personnelle et qui, au fil des pratiques, favorisera le déploiement graduel du mythe-récit spirituel particulier à chacun.

Les méditations réflexives (de désidentification, sur une expérience-sommet, sur la sérénité et sur la présence au divin) furent conçues à partir de différentes caractéristiques de l'expérience-type qui furent, au début du chapitre, définies en termes d'implications pour le chercheur spirituel. Ces méditations servent de support pour l'intégration de qualités d'être en lien avec la thématique. Elles facilitent également l'assimilation du contenu de l'exercice psycho-spirituel qui lui correspond et qui, pour sa part permet une pratique durant les activités quotidiennes. Les exercices psycho-spirituels furent décrits en quatre points : objectif, fréquence, déroulement et affirmation pour constituer le matériel de soutien qui sera remis aux participants.

L'ensemble des suggestions de *praxis* spirituelles du premier module l'*Ouverture* fut organisé dans un plan d'ensemble décrivant brièvement le contenu et l'objectif de chacune des dix rencontres. Ce plan d'ensemble servira ainsi de point de repère pour la préparation des interventions. Finalement, mentionnons que cette manière de procéder pour la création du matériel de soutien sera reprise pour la création des *praxis* spirituelles des autres modules du programme.

Conclusion

Synthèse des résultats de la recherche

L'objectif ultime de notre thèse visait l'élaboration d'un modèle d'accompagnement spirituel en vue de proposer à un public adulte un programme de croissance spirituelle. Pour ce faire, nous avons d'abord constitué un cadre conceptuel général articulé autour des notions de spiritualité, de croissance spirituelle, de processus du devenir Soi et de récit symbolique et mythique. Ces éléments furent ensuite repris dans le cadre d'une interprétation du récit de Jésus selon trois perspectives : la perspective de la Tradition / théologie, la perspective du langage symbolique et mythique, et la perspective de la psychologie des profondeurs.

Le modèle conceptuel de croissance qui s'est dégagé de nos interprétations des scènes ou extraits bibliques du récit de Jésus (*l'Annonciation*, le *Baptême*, *l'Agonie*, la *Résurrection*) est ainsi composé de quatre « étapes » de croissance spirituelle que nous avons identifiées sous différents termes selon ces perspectives. Sous l'angle de la théologie spirituelle et symbolique, les quatre étapes de croissance furent nommées : l'expérience du transcendant, l'initiation, la ténèbre et l'unité. En tant que parcours du héros mythique, ces étapes sont : l'appel, le passage du seuil, le combat et la victoire. Et selon la perspective psychologique, ces étapes furent identifiées en tant que :

l'expérience du Soi, la connaissance de soi, le dépassement de soi et la réalisation du Soi.

Les trois perspectives du modèle ont ainsi permis une saisie de différents aspects liés à la croissance spirituelle : avec la perspective de la Tradition / théologie spirituelle, une scène fut identifiée en tant qu'expérience spirituelle-type reliée à une qualité d'être ; avec la perspective mythique, nous avons relevé les défis liés à l'expérience spirituelle ; et avec la perspective psychologique, nous avons mis en évidence la dynamique psychique sous-jacente à l'expérience spirituelle.

Dans la troisième partie de la recherche, le modèle conceptuel en quatre étapes fut transposé en un programme d'accompagnement spirituel que nous avons nommé *Parcours spirituel du devenir Soi*, échelonné sur une période de deux années, (2 modules par année) d'une durée de vingt heures par module. Le *synopsis* du contenu de chaque module fut élaboré à partir de la synthèse des expériences-types dans la deuxième partie. Rappelons brièvement l'objectif général de chacun des modules : 1) *L'Ouverture* : favoriser l'ouverture et la prise en compte du Soi et du transcendant et de son appel ; 2) *La Plongée* : approfondir la connaissance des aspects moins connus de soi par l'exploration de l'inconscient ; 3) *La Traversée* : se dépasser par la pratique du lâcher-prise, du courage devant l'adversité et par la prière ; 4) *Le Rayonnement* : s'accomplir dans le Soi par la transformation de soi et l'unité au divin en toutes circonstances. Les objectifs de chaque module comprenaient l'apprentissage de notions se rattachant au processus du devenir Soi telles que la notion du moi et du Soi

(module 1), de l'ombre (module 2), du lâcher-prise (module 3) et de la pensée positive (module 4).

Au niveau des stratégies d'application, nous avons privilégié l'usage de méditations imagées et réflexives et des exercices psycho-spirituels pour répondre aux différents aspects liés au processus du devenir Soi : les méditations imagées pour la découverte de la symbolique personnelle, les méditations réflexives et les exercices psycho-spirituels pour l'approfondissement de la connaissance de la dynamique psychique ou le développement de qualités d'être. Nous avons ensuite élaboré le *synopsis* du contenu du premier module du parcours spirituel, incluant les textes des différentes pratiques méditatives suggérées ainsi que des exercices psycho-spirituels.

Dans les deux tableaux suivants sont illustrées les trois étapes de la recherche qui ont conduit à la proposition du modèle d'accompagnement spirituel et d'une suggestion de programme d'intervention pratique pour la croissance spirituelle des adultes. Le tableau ci-dessous (Tableau VII, p. 349) décrit le parcours de la recherche ou méta-modèle, c'est-à-dire les principes directeurs qui ont servi à établir le modèle. La colonne de gauche reprend la première partie, composée de trois sujets, la spiritualité, la psychologie, et le langage symbolique des récits spirituels et mythiques, qui sont devenus dans notre deuxième partie (au centre du tableau) les trois perspectives de lecture du récit de Jésus qui, au niveau pratique, dans la troisième partie (à droite du tableau) furent associées à des méthodes d'application du contenu en lien avec ces mêmes perspectives.

PARCOURS DE LA RECHERCHE (MÉTA-MODÈLE)				
PARTIE I	PARTIE II		PARTIE III	
CADRE CONCEPTUEL (MOTS-CLÉS)	VOLET THÉORIQUE		VOLET PRATIQUE	
	SOURCE	PERSPECTIVE DE LECTURE	TYPE DE PRATIQUE	OBJECTIFS
Spiritualité Expérience du transcendant Dépassement de soi Qualités d'être	Scènes du récit de Jésus : sélection de scènes inspirée des mystères du Rosaire (joyeux, lumineux, douloureux, glorieux)	Tradition / Théologique Vertus et qualités d'être associées aux scènes	Écoute du texte biblique avec illustrations Prière	Reconnaître une qualité d'être Proximité au divin
Langage symbolique et mythique Symbole, Archétype, Mythe-récit		Symbolique / mythique : Structure du récit mythique (défis du héros)	Méditation imagée	Passer du sens local au sens universel Découvrir son langage symbolique, son récit spirituel, s'initier aux défis de la croissance
Psychologie analytique Devenir Soi Dynamique psychique Moi, Soi, Ombre, <i>Anima</i>		Psychologique : Dynamique psychique à l'œuvre dans les scènes	Méditation réflexive Exercices psycho-spirituels Affirmation	Connaissance de sa dynamique psychique Transformation de soi Déprogrammation

Tableau VII – Sommaire du parcours de la recherche

Le tableau ci-dessous (Tableau VIII, p. 350) décrit le modèle obtenu. Il reprend l'organisation du méta-modèle selon les trois perspectives étudiées avec dans la partie gauche, le volet théorique et dans la partie droite, le volet pratique. Ce modèle s'organise autour des quatre expériences-types principales dégagées de l'analyse du récit de Jésus. Pour chaque expérience-type, nous avons mis, en regard de chacune des trois perspectives, la correspondance du volet pratique au volet théorique. Dans la colonne

de droite, nous indiquons qu'il reste à produire le matériel de soutien relatif aux trois derniers modules.

MODÈLE					
PARTIE II MODÈLE CONCEPTUEL			PARTIE III PROPOSITION DE MODÈLE DE PARCOURS SPIRITUEL DU DEVENIR SOI		
SCÈNE DU RÉCIT DE JÉSUS	PERSPEC- TIVE	EXPÉRIENCE -TYPE	TITRE DU MODULE	QUELQUES OBJECTIFS (QUALITÉS D'ÊTRE ET DÉFIS)	EXERCICES ET MÉDITATIONS
<i>Annonciation</i>	Tradition / théologique	Expérience du transcendant	<i>L'Ouverture</i>	L'ouverture, l'humilité	Voir chapitre 10
	Mythique	Appel		Identifier la mission personnelle	
	Psycholo- gique	Expérience du Soi		Recevoir les messages du Soi	
<i>Baptême</i>	Tradition / théologique	Initiation	<i>La Plongée</i>	Accueil de L'esprit	À venir
	Mythique	Passage du Seuil		Prendre un engagement personnel	
	Psycholo- gique	Connaissanc e de soi		Découvrir l'Ombre	
<i>Agonie</i>	Tradition / théologique	Expérience de la Ténèbre	<i>La Traversée</i>	Se soumettre à la volonté divine	À venir
	Mythique	Combat		Affronter des épreuves spirituelles	
	Psycholo- gique	Dépassement de soi		Lâcher-prise	
<i>Résurrection</i>	Tradition / théologique	Expérience de l'Unité	<i>Le Rayonnement</i>	Développer la foi, la confiance et le pardon	À venir
	Mythique	Victoire		Progresser vers un nouveau stade de sa mission personnelle	
	Psycholo- gique	Réalisation du Soi		Transformer ses pensées et émotions négatives	

Tableau VIII – Sommaire du modèle

Éléments prospectifs relatifs au développement et à la mise en œuvre du modèle

Nous présentons dans cette section quelques-uns des aspects qui nous paraissent les plus essentiels pour le développement du matériel de soutien et la mise en œuvre du modèle d'accompagnement.

Conscient que l'objectif de la thèse n'était pas de fournir toutes les données liées au contenu du matériel de soutien, c'est-à-dire les descriptions des pratiques spirituelles proposées telles que vues au chapitre 10, mais bien de concevoir un modèle conceptuel organisé de manière progressive, notre prochaine étape aura donc trait à l'élaboration du matériel de soutien pour les modules 2 à 4 du programme en procédant de la manière démontrée au chapitre 10. Nous verrons aussi à décrire de manière plus détaillée, le contenu de chacun des modules au niveau des déroulements de chaque rencontre et des contenus théoriques qui s'y rattachent⁷⁴⁰.

Au cours du développement des modules suivants, tout en gardant les types de pratique définis au chapitre 8, nous en ajouterons d'autres pour répondre aux besoins spécifiques de chaque thématique. Par exemple, nous pensons à la possibilité d'intégrer un rituel pour le module de la *Plongée*, des techniques d'ascèse et de prière pour le module de la *Traversée* et pour le module du *Rayonnement*, l'accent se portera davantage sur les techniques d'affirmation et de pensée positive.

⁷⁴⁰ Nous référons ici aux tableaux formulant les contenus de chaque module au chapitre 9.

Nous pensons aussi à constituer une bibliographie en lien avec les thématiques ou les concepts abordés dans chacun des modules. Elle constituera un outil supplémentaire de consultation pour les accompagnateurs spirituels ou pour les participants qui voudront approfondir les notions conceptuelles. À titre d'exemple, certains articles ou extraits de livre de C. G. Jung ou de ses collaborateurs pourront être indiqués pour les concepts psychologiques tels que le moi, le Soi, l'*anima*, etc.

Parallèlement à ce travail, nous poursuivrons une expérimentation sur le terrain du premier module. À l'hiver 2008, nous avons expérimenté le matériel de soutien du premier module⁷⁴¹. L'expérience fut stimulante et nous encourage à poursuivre dans cette voie. Les commentaires que nous avons reçus, en ce qui a trait aux méditations imagées et réflexives, ont confirmé que celles-ci favorisent l'intériorité, l'expérimentation personnelle, l'exploration de la symbolique personnelle et une meilleure compréhension de sa propre psychologie. Les membres du groupe ont apprécié l'apport de concepts psychologiques intégrés à une démarche spirituelle appliquée dans la vie quotidienne. Nous pensons par exemple à la notion de désidentification, à partir de laquelle les gens ont témoigné des bienfaits de son intégration aux activités de la vie courante. Nous avons noté que l'approche proposée (méditation imagée ou réflexive) constituait pour les personnes de précieux moments de resourcement qui les aidaient à prendre contact avec leurs valeurs profondes et

⁷⁴¹ À l'exception de l'activité d'écoute du texte biblique, toutes les pratiques méditatives (imagées et réflexives) furent effectuées. Nous avons expérimenté par le passé une méditation imagée avec illustration portant sur la thématique de l'*Annonciation* dans le cadre d'un cours donné à l'Institut de pastorale des Dominicains intitulé « Art sacré et expérience spirituelle ».

stimulaient la découverte de soi et la relation au Soi et/ou transcendant tandis que les moments d'échange en groupe aidaient à cultiver l'attitude de réceptivité et d'empathie.

Avec cette expérimentation, nous avons découvert que l'appropriation personnelle par les pratiques méditatives favorisait l'émergence de la symbolique spirituelle ou religieuse. La découverte du contenu de l'imagerie personnelle pouvait parfois même étonner les participants, ce qui pour nous était une façon de confirmer les propos de Jung sur la richesse insoupçonnée de la psyché. Certains participants ont relaté que les pratiques méditatives avaient favorisé une réappropriation (parfois même de réconciliation) avec des acquis de la religion de leur enfance qu'ils avaient délaissés depuis plusieurs années. En ce sens, on peut affirmer que les pratiques proposées peuvent aussi, selon le cas, avoir un effet « thérapeutique ».

Toujours dans l'idée de constituer le matériel de soutien, nous songeons à formuler un questionnaire qui serait remis aux participants à la première rencontre et un autre à la dernière rencontre dans le but d'identifier les apports du programme ou les ajustements à faire et qui permettrait aussi le repérage des fruits apportés par la démarche tels qu'une plus grande capacité d'intériorisation, de lâcher-prise, de volonté, etc.

Plusieurs autres questionnements ou problématiques seront à considérer au fil de l'expérimentation du programme. Entre autres, la question de la durée de chaque module et celle du suivi après le programme. Pour la question du suivi, doit-on proposer, par exemple, des rencontres mensuelles individuelles ou en groupe qui

agiraient comme lieu d'échange ou d'approfondissement du contenu du programme ?

La question de la formation des accompagnateurs nous préoccupe également. Nous songeons ainsi à la possibilité d'offrir une formation pour des accompagnateurs spirituels qui auraient préalablement participé au programme et qui voudraient à leur tour s'en servir dans leur milieu d'intervention. Outre les techniques d'animation spirituelle spécifiques au programme, ces personnes devraient acquérir une bonne connaissance de base dans les trois perspectives théoriques du programme.

Finalement, mentionnons que nous voulons écrire une version du contenu de la thèse qui servirait d'ouvrage de référence pour ceux et celles qui participent au programme et pour le public en général.

Éléments prospectifs relatifs à l'ensemble des données de la recherche

Notre projet s'est réalisé dans une volonté de valoriser la spiritualité en tant que discipline académique et nous souhaitons qu'il puisse susciter l'intérêt et la motivation pour d'autres recherches futures en milieu universitaire en ce domaine. Les concepts de spiritualité et de croissance spirituelle génèrent à eux seuls diverses voies possibles de recherche pluridisciplinaire. Ces concepts pourraient également être pris en compte dans les domaines de la catéchèse et de la pastorale, où il y a plusieurs efforts qui se

déployaient pour promouvoir une catéchèse « adulte⁷⁴² ». La distinction et / ou le lien entre le concept de la maturation de la foi, plus fréquemment utilisé dans ce milieu et la croissance spirituelle pourraient être approfondis⁷⁴³. Aussi, en contexte ecclésial, plus spécifiquement en ce qui a trait à la formation pour les catéchumènes, une intégration de la notion de croissance spirituelle et de cheminement spirituel pourrait être proposée ainsi qu'une approche psycho-symbolique du rite baptismal.

Dans le domaine des études théologiques et spirituelles, le modèle conceptuel d'itinéraire spirituel dégagé de l'analyse du mythe-récit de Jésus pourrait être utilisé en tant que grille de lecture pour retracer les étapes du cheminement d'autres héros spirituels dans la Bible, ainsi que pour analyser les récits spirituels biographiques ou hagiographiques. L'utilisation des concepts liés à la psychologie analytique, tels que la dynamique psychique et le processus du devenir Soi, serait, il nous semble, une façon d'actualiser le vocabulaire entourant l'interprétation de ces récits de vie.

Aussi, en corrélation avec les données de la présente recherche, une étude plus approfondie du modèle traditionnel des trois voies de la vie spirituelle pourrait être faite.

⁷⁴² Le livre d'Emilio Alberich et Ambroise Binz, *Adultes et catéchèse : éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*, Ville-Mont-Royal : Novalis ; Cerf ; Lumen Vitae, 2000, Coll. « Théologies pratiques », 253 p., traite de cette question.

⁷⁴³ On pourrait également voir s'il y a compatibilité ou non entre le présent modèle élaboré à partir de l'interprétation du récit de Jésus avec des modèles associés au développement de la foi selon James Fowler et Fritz Oser. Voir James W. Fowler, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, 1st édition, San Francisco : Harper & Row, c1981, 332 p. et Fritz Oser et Paul Gmünder, *L'homme, son développement religieux : étude de structuralisme génétique*, traduit de l'allemand par Louis Ridez. Paris : Cerf, 1991, 348 p. Mentionnons toutefois le problème que peut poser ces modèles en contexte post chrétien, c'est qu'ils nous paraissent partir d'un *a priori* d'une éducation religieuse acquise durant l'enfance, alors que nous savons que c'est de moins en moins le cas dans les sociétés occidentales.

En contexte postmoderne, nous avons souvent considéré que ce modèle était peu accessible pour saisir les étapes de la vie spirituelle mais les données de la psychologie analytique permettent de les associer au travail psychologique lié à la croissance spirituelle. Notre modèle d'itinéraire spirituel, avec le volet de la connaissance de soi (voie purgative), le volet du dépassement de Soi (voie illuminative) et le volet de la réalisation du Soi (voie unitive) est en ce sens une façon d'actualiser le modèle traditionnel.

D'autre part, en contexte éducatif, le modèle conceptuel proposé pourrait s'insérer dans un programme plus général de formation spirituelle pour les adultes comprenant d'autres volets tels que l'accompagnement spirituel, la relation d'aide, l'étude de certains écrits mystiques, etc. Et dans le cadre d'études bibliques, le modèle proposé pourrait être repris pour l'analyse d'autres récits de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

De manière générale, nous pensons que la triple perspective (Tradition / théologie spirituelle, psychologie analytique et langage symbolique et mythique) permet de donner un caractère multidimensionnel à la démarche de croissance spirituelle proposée. Cette approche psycho-symbolique nous a paru comme un moyen d'actualiser l'utilisation du récit de Jésus pour la croissance spirituelle. L'utilisation du langage psychologique nous a semblé être un incontournable dans le contexte de postmodernité où trop souvent le vocabulaire de la théologie spirituelle classique et de la Tradition crée chez plusieurs de nos contemporains, un certain malaise. Le travail d'expérimentation sur le terrain permettra de mieux discerner les possibilités du modèle en termes de

déploiement du mythe-récit personnel puisque le parcours que nous proposons diffère d'une démarche de relecture de vie ou de l'autobiographie spirituelle. Bien qu'il n'exclue pas l'outil de la rétrospective au cours du processus, le déploiement du mythe-récit personnel consiste à laisser se déployer le récit spirituel qui est proposé par le parcours du programme et qui se poursuit également dans les expériences de la vie courante. En ce sens, le parcours proposé consiste en une démarche de croissance pour le moment présent, dans un approfondissement de la qualité de la relation avec soi-même, les autres et le transcendant et dans le développement et la valorisation de l'expérience intérieure. La nature et la spécificité du mythe-récit personnel se dévoileront ainsi au fil de l'expérimentation du programme.

Nous sommes consciente que notre recherche couvrirait un large *corpus* et que nous avons dû limiter l'élaboration analytique relativement aux scènes secondaires ou se rattachant à la scène principale étudiée, notamment en ce qui a trait à la perspective de la Tradition, car nous devons relever le défi premier de la recherche, à savoir la transposition des scènes du récit de Jésus en un modèle pratique pour la croissance spirituelle.

En conclusion, nous avons dressé quelques voies d'avenir de la recherche et du modèle d'accompagnement. Le volet pratique du modèle demeure encore en développement et l'expérimentation, un champ d'exploration à venir qui permettra de rendre plus tangibles ses potentialités et d'effectuer les ajustements au fil du parcours.

Notre recherche nous a fait mieux comprendre divers enjeux liés à la croissance spirituelle et le modèle conceptuel nous a permis de mettre en relief certaines thématiques que nous considérons désormais inhérentes au concept de spiritualité et de croissance spirituelle, telles que la connaissance de soi, la dynamique psychique, l'intégration des qualités d'être du Soi, etc. En ce sens, nous croyons que notre projet peut ouvrir de nouveaux horizons de recherche liés à l'exploration pluridisciplinaire des aspects encore mal connus de la psyché humaine. Les concepts du moi et du Soi, la structure psychique en lien avec la croissance spirituelle et la notion mère de spiritualité sont encore en développement. Des avancées vers de nouvelles compréhensions de la psyché humaine et de ses potentialités ainsi que des moyens pratiques de développement spirituel sont certainement encore à venir.

Finalement, durant le parcours de recherche, nous avons toujours voulu reconnaître et exposer, avec une attitude intérieure révérencieuse, toute la valeur, la profondeur et la richesse des scènes relatant le récit de Jésus. Notre recherche fut aussi pour nous une manière de répondre à un appel intérieur que nous ressentions depuis déjà longtemps sans pouvoir pleinement l'exprimer. C'est donc avec un cœur reconnaissant que nous terminons cette « étape » et souhaitons que ce travail puisse servir ceux et celles qui veulent non seulement revisiter les éléments de la Tradition mais vivre l'expérience de cette invitation à « devenir Soi », qui fut lancée, il y a plus de deux mille ans, par Jésus lui-même.

Sources documentaires

ADLER, Gerhard. *Études de psychologie jungienne : essais sur la théorie et la pratique de l'analyse jungienne*. Trad. de Liliane Fearn et du Dr. Jenny Leclercq. Genève : Georg, 1992. 276 p. Traduction de : *Studies in analytical psychology*. Réimpression de l'éd. de 1957 publiée sous le titre : *Essais sur la théorie et la pratique de l'analyse jungienne*.

AGNEL, Aimé. *Jung : la passion de l'Autre*. Toulouse : Milan, 2004. 63 p.

ALBERICH, Emilio et Ambroise Binz. *Adultes et catéchèse : éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*. Ville-Mont-Royal : Novalis ; Cerf ; Lumen Vitae, 2000. Coll. « Théologies pratiques ». 253 p. Traduction de *Adulti e catechesi*.

ALEXANDER, Jon. "What do recent writers mean by spirituality?" *Spirituality today*. Sept. 1980, vol. 32, no 3, p. 247-256.

Annonciation. Paris : Phaidon, 2000. 242 p.

ASSAGIOLI, Roberto, Dr. *Psychosynthèse : principes et techniques*. Traduit par Maria Panizza. Paris : Desclée de Brouwer, 1997 (c1991). 286 p.

ASSAGIOLI, Roberto. *Le développement transpersonnel*. Traduction de Michel Valois. Paris : Desclée de Brouwer, 1994. 316 p. Coll. « Épi / Intelligence du corps ». Édition originale : Rome : Astrolabio, Ubaldini Editore, 1988.

BECKETT, Wendy, Sœur et Patricia Wright. *Histoire de la peinture, découvrir et comprendre les peintres et leurs œuvres, de Giotto à nos jours*. Traduction-adaptation : Daniel Alibert-Kouragine et Gisèle Pierson. S.l. : Flammarion, 1995 (c1994). 400 p. Traduction de : *The story of painting*.

BERGERON, Richard. « Pour une spiritualité du troisième millénaire ». *Religiologiques*. [Ressource électronique]. V. 20, automne 1999, p. 231-246. Disponible sur internet : <<http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/>>. Accès réservé UDM. Consulté le 10 mai 2008.

BERNARD, Charles André. *Théologie symbolique*. Paris : Téqui, 1978. 389 p.

BERNARD, Charles André. *Traité de théologie spirituelle*. Paris : Cerf, 1986. 492 p. Coll. « Théologies ».

BERNARD-MARIE, Fr. *Prier le Rosaire avec la Bible*. 5^e édition. Paris : Saint-Paul ; Œuvre de la grotte, 1989 (1978). 111 p. Textes bibliques choisis, traduits et annotés.

BETZ, Otto. *Le monde du symbole : pour une compréhension approfondie de la vie*. Traduit de l'allemand par Marie-Béatrice Jehl. St-Jean de Braye : Dangles, c1997. 186 p. Coll. « Horizons spirituels ». Édition originale allemande : *Elementare Symbole zur tieferen Wahrnehmung des Lebens* ; Freiburg im Breisgau : Herder, 1987.

BONGIOVANNI, Bob. "Crucifixion and resurrection : A Jungian perspective". [En ligne]. Dernière modification le 10 avril 2004. Disponible sur internet : <<http://www.orgsites.com/co/jungiancircle/crucires.htm>>. Consulté le 2 février 2008.

BONNETTE, Lucie. *Le fondement religieux de la pensée de Jung*. Montréal : Fides, c1986. 111 p.

Bouddhisme. Sous la direction de Kevin Trainor. Köln : Taschen, 2007 (c2001 et 2004). 256 p. Coll. « Histoire universelle ». Titre original : *Buddhism : the illustrated guide*

BOUYER, Louis. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris : Aubier, 1960. 635 p.

BOUYER, Louis. *Introduction à la vie spirituelle : précis de théologie ascétique et mystique*. Paris : Desclée, 1960. 320 p.

BRETON, Jean-Claude. *Approche contemporaine de la vie spirituelle*. Montréal : Bellarmin, c1990. 191 p.

BRETON, Jean-Claude. *La vie spirituelle en questions*. S.l. : Bellarmin, 2006. 165 p.

BRETON, Jean-Claude. *Pour trouver sa voie spirituelle*. s.l. : Fides, c1992. 86 p. Coll. « Rencontres d'aujourd'hui » ; 16. En tête du titre: Centre d'information sur les nouvelles religions.

CAMPBELL, Joseph. *Le héros aux mille et un visages*. Traduit de l'américain par H. Crès. Paris : Robert Laffont, 1977. 369 p. Cet ouvrage a été publié pour la première fois aux États-Unis par The Bollingen Series (XVII) sous le titre : *The hero with a thousand faces*, c1949.

CAMPBELL, Joseph. *Pathways to bliss : mythology and personal transformation*. Edited and with a foreword by David Kudler. First printing. Novato, CA : New World Library, 2004. 194 p.

CAMPBELL, Joseph. *The masks of God*. Volume III, *Occidental mythology*. New York : Penguin Compass, 1976 (c1964). 564 p.

CAMPBELL, Joseph. *Tu es cela : la transformation de la métaphore religieuse*. Traduit de l'anglais par Céline Parent-Pomerleau. Montréal, QC : A-1, 2003. 248 p. Titre original : *Thou Art That*.

CARDINAL, Mario. *Bienheureuse Mère Teresa de Calcutta : la voie vers la sainteté*. s.l. : Novalis, 2003. 128 p.

CERCLE DE PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE DE MONTRÉAL. *Transformation(s) : introduction à la pensée de Jung*. Ouvrage collectif. Montréal : l'Aurore, 1977. 166 p.

CHARRON, Jean-Marc. *De Narcisse à Jésus : la quête de l'identité chez François d'Assise*. Montréal : Paulines ; Cerf, 1992. 292 p. Coll. « Brèches théologiques » ; 14.

CHARRON, Jean-Marc et Jean Duhaime. « Lire les Écritures après Freud : les lectures psychanalytiques de la Bible et leur réception ». In : *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible*. Sous la direction de Jean Duhaime et Odette Mainville. Montréal : Médiaspaul, 1994, p. 221-242.

CHEVALIER, Jean et Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Édition revue et augmentée. Paris : Robert Laffont / Jupiter, 1986 (c1969 et 1982). 1100 p. Coll. « Bouquins ».

CLARKSON, May ; Lucille Pica et Hébert Lacombe. Chap. 29, « Spiritualité, religion et santé : une analyse exploratoire » in : *Enquête sociale et de santé 1998*. [En ligne]. 2^e édition. Québec : Institut de la statistique du Québec, 2001. 642 p. Disponible sur internet : < http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/sante/pdf/e_soc98v2-10.pdf >, p. 603-626. Consulté le 2 février 2008.

CLÉMENT, d'Alexandrie. *Le pédagogue*. Livre III. Traduction de Claude Montdésert et Chantal Matray ; notes de Henri-Irénée Marrou. Paris : Cerf, 1970. 3 v. Grec et français.

COELHO, Paulo. *L'Alchimiste*. Traduit du portugais (Brésil) par Jean Orecchioni. Paris : Anne Carrière, 1994. 252 p. Titre original : *O Alquimista*.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE. *Archives*. [En ligne]. Paris : Union des Associations diocésaines de France, 2002. Disponible sur internet : < [Http://www.ccf.fr/catho/actus/archives/2002/20020916vernette.php](http://www.ccf.fr/catho/actus/archives/2002/20020916vernette.php) >. Consulté le 9 février 2008.

CROMBEZ, Jean-Charles. *La méthode en écho : une traversée vers l'implicite*. Préface de Gilles Bibeau. Longueuil, QC : MNH, 2003. 294 p.

DANIÉLOU, Jean. *La résurrection*. Paris : Seuil, 1969. 144 p.

DE MELLO, Anthony. *Sadhana : un chemin vers Dieu*. Traduit de l'anglais par L.-B. Raymond, s.j. Montréal : Bellarmin / Desclée de Brouwer, 1995 (c1982). 198 p. Traduction de : *Sadhana : a way to God*.

DESCAMPS, Marc-Alain, Michel Cazenave et Anne-Marie Filliozat. *Les psychothérapies transpersonnelles*. Laval : Trismégiste, 1990. 126 p.

Dictionnaire de la vie spirituelle. Sous la direction de Stefano de Fiores et Tullo Goffi, adaptation française par François Vial. Paris : Cerf, 2001 (c1983). 1246 p.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire. Sous la direction de Marcel Viller, assisté de F. Cavallera et de J. De Guibert. Paris : Beauchesne, 1932-1995. 17 v.

DOLTO, Françoise et Gérard Séverin. *L'Évangile au risque de la psychanalyse*. Tome 1. Paris : Seuil, 1980 (c1977). 174 p.

DREWERMANN, Eugen. De la naissance des dieux à la naissance du Christ : une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs. Traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer. Paris : Seuil, 1997 (c1992). 301 p. Coll. « Points » ; « Essais » ; 355. Édition originale allemande : *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens*, Freiburg : Herder, c1986.

DREWERMANN, Eugen. *Psychanalyse et exégèse*. Tome 1. « La vérité des formes : rêves, mythes, contes, sagas et légendes ». Traduit de l'allemand par Denis Trierweiler. Paris : Seuil, 2000. 419 p. Édition originale allemande : *Tiefenpsychologie und Exegese* ; Band I ; *Die Wahrheit der Formen : Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende* ; Olten : Walter, 1984.

DÜRCKHEIM, Karlfried, Graf. Cité par Albert-M. Besnard, « Un enseignement « dans le style du zen », *La vie spirituelle*, N° 592, Septembre-octobre 1972, p. 724-725.

DÜRCKHEIM, Karlfried, Graf. *L'homme et sa double origine*. Traduit de l'allemand par Catherine de Bose. Paris : Albin Michel, 1998 (c1996 et 1977). 217 p. Coll. « Spiritualités vivantes » ; 136. Édition originale allemande : *Vom doppelten Ursprung des Menschen* ; Fribourg-en-Brisgau : Herder, 1973.

DÜRCKHEIM, Karlfried, Graf. *Le centre de l'être*. Propos recueillis par Jacques Castermane. Paris : Albin Michel, 1997 (c1992). 210 p. Coll. « Spiritualités vivantes » ; 104.

DÜRCKHEIM, Karlfried, Graf. *Méditer : pourquoi et comment*. Traduit de l'allemand par Catherine de Bose. Sixième édition. Paris : Le courrier du livre, 2001 (c1978). 181 p. Édition originale allemande : *Meditieren, wozu und wie*, Freiburg im Breisgau : Herder, 1976.

DURAND, Gilbert. *L'imagination symbolique*. 3^e éd. mise à jour. Paris : Presses Universitaires de France, 1976 (c1964). 132 p.

EDINGER, Edward, F. *Anatomy of the psyche : alchemical symbolism in psychotherapy*. Sixth printing. Chicago, IL : Open Court, 1994 (1985). 260 p. *The reality of the psyche series*, originally published in the following issues of *Quadrant: The journal of the C. G.*

Jung foundation for analytical psychology (Vol. 11, no 1, Summer 1978 - Vol. 15, no 1, Spring 1982).

EDINGER, Edward, F. *Ego and archetype : individuation and the religious function of the psyche*. 1st Shambhala ed. Boston : Shambhala, 1992. 304 p. Reprint ; originally published : New York : Putnam, 1972.

EDINGER, Edward, F. *La création de conscience : mythe jungien pour l'homme moderne*. Traduit de l'américain par Yvonne Oddos ; introduction de Michel Cazenave. La Varenne Saint-Hilaire : Séveyrat, 1989. 154 p. Première publication en anglais : *The creation of consciousness*, Toronto : Inner City Books, c1984.

EDINGER, Edward, F. *The Bible and the psyche : individuation symbolism in the Old Testament*. Toronto, ON : Inner City books, 1986. 172 p.

EDINGER, Edward, F. *The Christian archetype : a Jungian commentary on the life of Christ*. Toronto, ON : Inner City Books, 1987. 143 p. *Studies in Jungian psychology by Jungian analysts* ; 28.

ELIADE, Mircea. *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*. Avant-propos de Georges Dumézil. s.l. : Gallimard, 1999 (c1952 et 1980). 238 p. Coll. « Tel » ; 44. Cet ouvrage a initialement paru dans la collection « Les Essais », en 1952.

ELIADE, Mircea. *Mythes, rêves et mystère*. S.l. : Gallimard, 1989 (c1957). 279 p. Coll. « Folio » ; « Essais » ; 128. Réimpression de l'édition de 1957 parue chez Gallimard dans la collection « Idées », 271.

ELKINS, David, N., L. James Hedstrom, Lori L. Hugues, J. Andrew Leaf et Cheryl Saunders. « *Toward a humanistic-phenomenological spirituality* ». *Journal of humanistic psychology*. Vol. 28, No. 4, Fall 1988, p. 5-18.

Encyclopédie des mystiques. Sous la direction de M.-M. Davy. Paris : Robert Laffont ; Jupiter, 1972. 529 p.

Encyclopédie des symboles. Édition française établie sous la direction de Michel Cazenave ; traduit de l'allemand par Françoise Périgaut, Gisèle Marie et Alexandra Tondat ; textes complémentaires et réaménagement des articles : Michel Cazenave, avec la collaboration de Pascale Lismonde. Édition 6. Paris : Librairie générale française, 2004 (c1996). 818 p. Coll. « La pochothèque » ; le livre de poche. L'édition française de l'*Encyclopédie des symboles* s'est appuyée sur le texte allemand de Hans Biedermann (*Knaurs Lexicon der Symbole*, München : Knaur, 1989).

ÉPHRAÏM, frère. *Des Mystères pour guérir*. 2^e édition. Nouan-le-Fuzelier : Béatitudes, c1998. 252 p.

FIRMAN, John. *Je et Soi : nouvelles perspectives en psychosynthèse*. Traduit de l'anglais par Paul Paré. Sainte-Foy, QC : Centre d'intégration de la personne de Québec, 1993. 325 p. Traduction de : *I and Self : re-visioning psychosynthesis*, c1991.

FOWLER, James, W. *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*. 1st édition. San Francisco : Harper & Row, c1981. 332 p.

FOX, Matthew. *La grâce originelle : introduction à la spiritualité de la création*. Traduit de l'anglais par François Dumas. Montréal : Bellarmin ; Paris : Desclée de Brouwer, 1995. 416 p. Traduction de : *Original Blessing*.

FOX, Matthew. *Le Christ cosmique*. Préface de Bernard Besret ; traduit de l'anglais par Jean-Pierre Denis. Paris : Albin Michel, 1995. 340 p. Coll. « Paroles vives ». Édition originale américaine : *The coming of the cosmic Christ* ; San Francisco : Harper, c1988.

FOX, Matthew, o.p. (ed.) *Western spirituality : historical roots, ecumenical routes*. Santa Fe, NM : Bear & co, c1981. 440 p.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La seconde conversion et les trois voies*. 3^e édition. Paris : Cerf, 1951. 158 p.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Les trois âges de la vie intérieure : prélude de celle du ciel*. Paris : Cerf, 1948. 2 v.

GIRARD, Marc. *Les symboles dans la Bible : essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*. Tome premier. « La notion de symbole et les choses symboliques ». Montréal : Bellarmin ; Paris : Cerf, 1991. 1023 p. Coll. « Recherches » ; nouv. sér., 26.

GOETTMANN, Alphonse et Rachel. *L'Au-delà au fond de nous-mêmes : initiation à la méditation*. Paris : Albin Michel, 1997 (1982). 218 p. Coll. « Espaces libres » ; 75.

GRASSI, Joseph, A. *The five wounds of Jesus and personal transformation*. New York : Alba house, c2000.

GRATTON, Carolyn. *The art of spiritual guidance : a contemporary approach to growing in the spirit*. New York : Crossroad, 2005 (c1992). 252 p.

GRELLIER, Isabelle, Hans Strub et Ermanno Genre (ed.). *Tradition chrétienne et créativité artistique : quand les arts stimulent le dialogue œcuménique*. s.l. : Société Internationale de Théologie Pratique, 2004. 286 p. Actes du congrès de théologie pratique de Rome – 2001.

GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. 15^e édition. Paris : Presses universitaires de France, 2002 (c1951). 574 p.

GUÉNON, René. *Le symbolisme de la croix*. Paris : Guy Trédaniel, 2003 (c1996). 228 p.

HAASE, Joan E., Teri Britt, Doris D. Coward, Nancy Kline Leidy, Patricia E. Penn. "Simultaneous concept analysis of spiritual perspective, hope, acceptance and self-transcendence". *Journal of Nursing Scholarship*. Vol. 24, no 2, June 1992, p. 141-147.

HANNAH, Barbara. *Rencontres avec l'âme : l'imagination active selon C.G. Jung*. Introduction de Marie-Louise von Franz ; traduction française de Georges Hude. Paris : Dauphin / Jacqueline Renard, 1990. 275 p. L'original de cet ouvrage a paru en 1981 sous le titre : *Encounters with the soul : active imagination as developed by C. G. Jung*.

HANNAH, Barbara. *The inner journey : lecture and essays on Jungian Psychology*. [Ressource électronique]. Toronto : Inner City Books, 2000. Accès via NetLibrary : <http://www.netlibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=20439>. (Accès réservé UDM ; consultation limitée à un seul usager à la fois.) Consulté le 9 mars 2008.

HANSON, Bradley, C. "Spirituality as spiritual theology". In : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*. Edited by Kenneth J. Collins. Grand Rapids, Michigan : Baker Books, 2000. 400 p., p. 242-248.

HARDING, Esther, Dr. *Les mystères de la femme : interprétation psychologique de l'âme féminine d'après les mythes, les légendes et les rêves*. Traduit de l'anglais par Evelyne Mahyère ; introduction de C. G. Jung. Paris : Payot, 1976. Coll. « Petite Bibliothèque Payot » ; 288. 250 p. Première édition française dans la « Bibliothèque scientifique » des éditions Payot, c1953 ; traduit de : *Woman's mysteries* ; New York : Longmans, Green et C^o c1935.

HATZFELD, Henri. *Les racines de la religion tradition, rituels, valeurs*. Paris : Seuil, 1993. 268 p.

HENDERSON, Joseph, L. et Maud Oakes. *The wisdom of the serpent : the myths of death, rebirth and resurrection*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1990, 261 p. Mythos series. Reprint. Originally published: New York: G. Braziller, 1963.

HENRY, James, P. *Instincts, archetypes and symbols : an approach to the physiology of religious experience*. Dayton, OH : College Press, 1992. 299 p.

HÉTU, Jean-Luc. *L'humain en devenir : une approche profane de la spiritualité*. Saint-Laurent, QC : Fides, c2001. 109 p.

HÉTU, Jean-Luc. *Vivre une expérience spirituelle : une exploration à l'aide de la psychologie*. s.l. : Méridien, 1997. 174 p. Coll. « Psycho-santé ». Autre titre : Psychologie de l'expérience spirituelle.

Horizons : the journal of the College Theology Society. Villanova, PA : College Theology Society, 1974-.

HOUSTON, Jean. *Godseed : the journey of Christ*. Second Quest printing. Wheaton, IL : Quest Books, 1992. 166 p. Originally published: Amity, N.Y. : Amity Press, 1988.

HOUSTON, Jean. *The search for the beloved : journeys in sacred psychology*. Los Angeles, CA : Jeremy P. Tarcher / Perigree, 1987. 252 p.

HUMBERT, Élie, G. *L'homme aux prises avec l'inconscient : réflexions sur l'approche jungienne*. Paris : Retz, 1992. 155 p.

IGNACE, de Loyola, saint. *Exercices spirituels : texte définitif (1548)*. Traduit et commenté par Jean-Claude Guy. Paris : Seuil, 1982. 173 p. Coll. « Points » ; série « Sagesses » ; 29.

INSTITUT NAZARETH & LOUIS-BRAILLE. « Biographie de Louis Braille ». [En ligne]. Longueuil : INLB, c2004-2008. Disponible sur internet : <<http://www.inlb.qc.ca/braille/louisbraille.aspx>>. Consulté le 10 février 2008.

ISRAËL, Lucien. *Cerveau droit, cerveau gauche : cultures et civilisations*. Paris : Plon, 1995. 317 p.

JACCARD, Roland (dir.). *Histoire de la psychanalyse*. Tome 1. Avec la collaboration de Paul-Laurent Assoun, Christian Delacampagne, Roland Jaccard, Jacques Le Rider, Alain de Mijolla, Gérard Raulet. Paris : Hachette, 1982. 276 p.

JACOBI, Jolan. *La psychologie de C. G. Jung*. Traduction de V. Baillods ; introduction de C. G. Jung. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, c1950. 193 p. Édition originale allemande, Zurich : Rascher, [ca 1939].

JACOBI, Jolande. *Complexe, archétype, symbole*. Traduit par Jacques Chavy ; préface de C. G. Jung. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, c1961. 167 p. Édition originale allemande : *Komplex, Archetypus, Symbol*, Zurich : Rascher.

JACOBUS, de Voragine. *La légende dorée*. Traduite du latin d'après les plus anciens manuscrits ; avec une introduction, des notes et un index alphabétique par Teodor de Wyzewa. Paris : Perrin, 1925. 748 p. Traduction de : *Legenda aurea*.

JAFFE, Lawrence W. *Liberating the heart : spirituality and jungian psychology*. Toronto, ON : Inner City Books, 1990. 175 p.

JAFFE, Lawrence, W. *Celebrating soul : preparing for the new religion*. Toronto, ON : Inner City Books, 1999. 127 p. Coll. « *Studies in Jungian psychology by Jungian analysts* » ; 84.

JAMES, William. *Les formes multiples de l'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*. Traduit de l'américain par Frank Abauzit. Chambéry : Exergue, 2001. 487 p. Coll. « Les essentiels de la métapsychique ». Titre original : *Varieties of the religious experience*.

JEAN-PAUL II, pape. *Lettre apostolique Rosarium Virginis Mariae du pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles sur le Rosaire*. [En ligne]. Vatican : Libreria

Editrice Vaticana, 2002. Disponible sur internet :
< http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae_fr.html >. Consulté le 16 février 2008.

JENKINS, Kristin. « Réduire son stress grâce à la méditation de pleine conscience ». [En ligne]. S.l. : Réseau Canadien de la Santé, publié le 15 Août 2007. Disponible sur internet :
<http://www.reseau-canadien-sante.ca/servlet/ContentServer?cid=1182713635536&pagename=CHN-RCS%2FCHNResource%2FCHNResourcePageTemplate&c=CHNResource&lang=Fr>. Consulté le 9 mars 2008.

JOURDENAIS, Manon et Nadeau, Jean-Guy. « La spiritualité n'est plus ce qu'elle était ». *Prêtre et Pasteur*. Février 2000, p. 66-73.

JUNG, C. G. (Carl Gustav) et Charles Kerényi. *Introduction à l'essence de la mythologie : l'enfant divin, la jeune fille divine*. Traduit de l'allemand par H. E. Del Medico. Paris : Payot, 2005 (c1953-2001). 285 p. Coll. « Petite Bibliothèque Payot » ; 168. Édition originale allemande : *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zurich : Rhein, 1941.

JUNG, C. G. (Carl Gustav) et Sigmund Freud. *Correspondance (1906-1914)*. Trad. de l'allemand par Ruth Fivaz-Silbermann. Édition de William McGuire. Paris : Gallimard, 1992. 765 p. Coll. « Connaissance de l'inconscient » ; 28. Traduction de : *The Freud-Jung letters*.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). « Commentaire du *Livre tibétain de la grande délivrance* » in : *Psychologie et orientalisme*. Traduit de l'allemand par Paul Kessler, Josette Rigal et Rainer Rochlitz. Paris : Albin Michel, 1991 (c1985), p. 131-163. Édition originale allemande : *Gesammelte Werke*, s.l. : Walter, 1971-1976.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). « *Ma vie* » : *Souvenirs, rêves et pensées, recueillis et publiés par Aniëla Jaffé*. Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay avec la collaboration de Salomé Burckhardt. Nouvelle édition revue et augmentée d'un index. S.l. : Gallimard, 2002 (c1966 et 1973). 528 p. Coll. « Folio » ; 2291. Édition originale : *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, New York : Pantheon Books, c1961.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Aïon : études sur la phénoménologie du Soi*. Traduit de l'allemand par Etienne Perrot et Marie-Martine Louzier-Sahler. Paris : Albin Michel, 1997 (c1983). 332 p. Édition originale allemande : *Aïon : Beiträge zur Symbolik des Selbst*, Olten : Walter, 1976.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*. Traduit de l'allemand par Étienne Perrot ; avant-propos par Michel Cazenave. Paris : Albin Michel, 1994 (c1984 et 1979). 148 p. Éditions originales allemandes : *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, Olten : Walter, 1971 ; *Jungs Vorwort zum I Ging*, in *Jung Gesammelte Werke* Band 11, Olten : Walter, 1971.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Traduit de l'allemand, préfacé et annoté par le docteur Roland Cahen. Édition revue et corrigée. S.l. : Gallimard, 2004 (c1964). 287 p. Coll. « Folio Essais » ; 46. Édition originale allemande : *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurich : Rascher, 1933.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Essais sur la symbolique de l'Esprit*. Traduit de l'allemand par Alix et Christian Gaillard et Gisèle Marie ; avant-propos de Michel Cazenave. Paris : Albin Michel, 1991. 321 p. Édition originale allemande : *Gesammelte Werke*, Olten : Walter, 1976-1981.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *L'âme et la vie*. Textes essentiels réunis et présentés par Jolande Jacobi ; introduction de Michel Cazenave ; préface de Jolande Jacobi ; traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay. Paris : Librairie générale française, 1998 (c1963). 415 p. Coll. « Références » ; 410 ; le livre de poche.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *L'âme et le soi : renaissance et individuation*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard et Roland Bourneuf ; avant-propos de Michel Cazenave. Paris : Albin Michel, 1997 (c1990). 288 p. Édition originale allemande : *Gesammelte Werke*, Olten : Walter, 1967-1981.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *L'homme à la découverte de son âme : structure et fonctionnement de l'inconscient*. Préfaces et adaptations par le Dr Roland Cahen. 6^e éd. entièrement revue et augmentée. Paris : Payot, 1967 (c1962). 347 p. « Petite Bibliothèque Payot » ; 53. Cet ouvrage a été précédemment publié par les éditions du Mont Blanc, S.A. à Genève.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *L'homme et ses symboles*. M.-L. Von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniéla Jaffé ; introduction par John Freeman. Paris : Laffont, 1990 (c1964). 320 p. Titre original : *Man and his symbols*.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *La guérison psychologique*. Préface et adaptation du Dr Roland Cahen. 6^e éd. Genève : Georg, 1993 (c1953). 342 p.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *La vie symbolique : psychologie et vie religieuse*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard ; avant-propos de Michel Cazenave. Paris : Albin Michel, 1989. 268 p. Éditions originales allemandes : *Gesammelte Werke*, Olten : Walter, c1979 et 1981 ; *Erinnerungen, Traüme, Gedanken*, Zurich : Rascher, c1963.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Le divin dans l'homme : lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave*. Paris : Albin Michel, 1999. 527 p.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Les racines de la conscience : études sur l'archétype*. Traduit de l'allemand par Yves Le Lay ; ouvrage publié sous la direction du Dr Roland Cahen. Paris : Buchet / Chastel, 1995 (c1971). 628 p.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Métamorphoses de l'âme et ses symboles : analyse des prodromes d'une schizophrénie*. Préface et traduction d'Yves Le Lay. Paris : Librairie générale française, 1996 (c1953-1993). 770 p. Coll. « Références » ; 438 ; le livre de poche. Édition originale : *Symbole der Wandlung*, Zurich : Rascher, s.d.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Présent et avenir*. Traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen avec la collaboration de René et Françoise Baumann. Paris : Buchet / Chastel, 1962. 215 p.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Problèmes de l'âme moderne*. Traduction par Yves Le Lay. Paris : Buchet / Chastel, 1961. 465 p.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Psychologie et alchimie*. Traduit de l'allemand et annoté par Henry Pernet et le docteur Roland Cahen. Paris : Buchet / Chastel, 2006 (c2004). 705 p.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Psychologie et religion*. Traduit de l'allemand par Marthe Bernson et Gilbert Cahen. Paris : Buchet / Chastel, 1996 (c1958). 218 p. Édition originale allemande : Olten : Walter, s.d.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Réponse à Job : Antwort auf Hiob*. Traduit de l'allemand et annoté par le Dr Roland Cahen ; postface de Henry Corbin. Paris : Buchet / Chastel, 2001 (ca 1964). 301 p.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *The collected works of C. G. Jung*. Vol. 18 ; "The symbolic life : miscellaneous writings". Translated by R. F. C. Hull. 3rd printing. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1989 (c1950-1976). "Bollingen series" ; 20.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *The collected works of C. G. Jung*. Vol. 13 ; "Alchemical studies". Translated by R. F. C. Hull. 3rd printing. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1976 (c1967). 444 p. "Bollingen series" ; 20.

JUNG, C. G. (Carl Gustav). *Types psychologiques*. Préf. et traduction de Y. Le Lay. 2^e éd. rev. Genève : Georg, 1958 (c1950). 506 p. Traduction de : *Psychologische Typen*.

KEATING, Thomas. *Manifesting God*. New York : Lantern Books, 2005. 139 p.

KELSEY, Morton, T. *Adventure inward : Christian growth through personal journal writing*. Minneapolis, MN : Augsburg, c1980. 216 p.

KELSEY, Morton, T. *Christo-psychology*. New York : Crossroad, 1982 (c1968).

KELSEY, Morton, T. *Companions on the inner way : the art of spiritual guidance*. New York : Crossroad, 1983. 222 p.

KOPF, Joseph, o.p. *Le poids de l'amour : regards sur les mystères du Rosaire*. 2^e éd. Paris : Cerf, 1979. 141 p.

KREN, Emil. *Web Gallery of Art*. [En ligne]. Disponible sur internet : <<http://www.wga.hu>>. Consulté le 15 mars 2008.

KUHN, Thomas, S. *La structure des révolutions scientifiques*. Traduit de l'américain par Laure Meyer. Paris : Flammarion, 1983. 284 p. Coll. « Champ scientifique » ; 115. Cette traduction correspond à la nouvelle édition augmentée de 1970. Traduction de : *The structure of scientific revolutions*.

La Bible de Jérusalem : avec guide de lecture. Nouvelle édition. S.l. : Iris ; Cerf ; Desclée de Brouwer, 1992 (c1973, 1975, 1979 et 1992). Les introductions et les commentaires en marge sont de J. P. Bagot. Les notes en bas de page de L. M. Dewailly, o.p.

La Bible. Traduction œcuménique, édition intégrale TOB, 6^e édition. Paris : Cerf ; Société biblique française, 1995 (c1988).

« La Naissance de Krishna ». [En ligne]. s.l. : Jaïa Bharati, 2008. Disponible sur internet : <<http://www.jaia-bharati.org/contes-legende/krishna-leela/chap1.htm>>. Dernière mise à jour le 25 mai 2008. Consulté le 28 juin 2008.

LAGARDE, Claude et Jacqueline. *Catéchèse biblique symbolique*. Équipe Éphéta. Nouvelle édition. S.l. : Centurion, 1989 (c1983). 2 t.

LANG, Bernhard. *Eugen Drewermann interprète la Bible*. Paris : Cerf, 1994. 172 p.

LASSIEUR, Pierre. *Réponse à Drewermann sur Jésus-Christ et la psychanalyse*. Paris : François-Xavier de Guibert, 1994. 167 p.

LAVOIE, Louis-Charles. *L'imagerie mentale : intégration psycho-spirituelle*. Outremont, QC : Carte Blanche, 1999. 251 p.

LAVOIE, Louis-Charles et Léandre Boisvert. *Comment évangéliser son ombre ? : évangile et imagerie mentale*. Préface de René Fernet. Montréal : Médiaspaul, 2005. 190 p.

Le défi des générations : enjeux sociaux et religieux du Québec aujourd'hui. Sous la direction de Jacques Grand'Maison, Lise Baroni et Jean-Marc Gauthier. S.l. : Fides, 1995. 496 p. « Cahiers d'études pastorales » ; 15.

Le livret du Rosaire de Jean-Paul II. Paris : Cerf, 2003. Brochure.

Le Rosaire : textes de Claire et François d'Assise. Roybon : Monastère de Chambarand, s.d. Brochure. 40 p.

Le Rosaire : textes de Jean-Paul II. Roybon : Monastère de Chambarand, s.d. Brochure. 40 p.

Le Rosaire : textes de Mère Teresa. Roybon : Monastère de Chambarand, s.d. Brochure. 40 p.

Le Rosaire : textes de saint François de Sales. Roybon : Monastère de Chambarand, s.d. Brochure. 40 p.

LELIÈVRE, Hubert, Abbé. *Prier Marie.* Nouvelle édition, année du Rosaire 2003. Paris : Pierre Téqui, 2003. 127 p.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Dictionnaire du Nouveau Testament.* Nouvelle édition revue et augmentée. Paris : Seuil, 1996. 570 p. Coll. « Livre de vie » ; 131. La première édition de cet ouvrage a été publiée en 1975. L'ouvrage a ensuite été publié en poche dans la collection « Livre de vie » dans une édition revue en 1978. Cette dernière a été entièrement revue et augmentée en 1996.

Les mystères du Rosaire. Gatineau : Priant, 2004. Dépliant illustré.

LIGNEROLLES, Philippe, de, et Jean-Pierre Meynard. *Histoire de la spiritualité chrétienne : 700 auteurs spirituels.* Paris : l'Atelier / Ouvrières, 1996. 319 p.

MACQUARRIE, John. *Paths in spirituality.* Second edition. Harrisburg, PA : Morehouse Publishing, 1992 (c1972). 168 p.

MAIN, John. *Le chemin de la méditation.* Traduit de l'anglais par Jean Chapdelaine Gagnon. s.l. : Bellarmin, 2001. 189 p. Titre original : *Moment of Christ : the path of meditation.*

MASLOW, Abraham H. *Religions, values and peak-experiences.* Harmondsworth : Penguin books, 1976. 123 p.

MASLOW, Abraham H. *Vers une psychologie de l'être.* Traduit et adapté de l'anglais par Mesrie-Hadesque ; préface de P. Coussy. Paris : Fayard, 1978 (c1972). 267 p. Coll. "L'expérience psychique". Traduction de "Toward a psychology of being".

MCGANN, Diarmuid. *The journeying self : the gospel of Mark through a Jungian perspective.* New York : Paulist Press, c1985. 216 p.

MERTON, Thomas. *Spiritual direction and meditation.* Collegeville, MN : Liturgical Press, c1960. 99 p.

MICHEL, Jean-Claude. *L'Assomption de Marie : une extase d'amour.* Nouan le Fuzelier : Pneumathèque, 1996. 58 p. Ce texte est un extrait du livre « Qui es-tu Marie ? » paru aux éditions des Béatitudes.

MILLER, William, R. *Integrating spirituality into treatment : resources for practitioners.* 1st ed. Washington, DC : American Psychological Association, 1999. 293 p.

MONBOURQUETTE, Jean, Myrna Ladouceur et Isabelle d'Aspremont. *Stratégies pour développer l'estime de soi et l'estime du Soi*. Montréal : Novalis ; Bayard, 2002. 416 p.

MONBOURQUETTE, Jean. *À chacun sa mission : découvrir son projet de vie*. Ville Mont-Royal, QC : Novalis, 1999. 201 p.

MONBOURQUETTE, Jean. *Apprivoiser son ombre : le côté mal aimé de soi*. Outremont, QC : Novalis ; Bayard, 1997. 157 p.

MONBOURQUETTE, Jean. *De l'estime de soi à l'estime du Soi : de la psychologie à la spiritualité*. Montréal : Novalis ; Bayard, 2002. 224 p.

MOORE, Mary Elizabeth Mullino. *Teaching from the heart : theology and educational method*. Harrisburg, PA : Trinity Press International, 1998 (c1991). 232 p.

MOREL, Corinne. *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*. Paris : L'archipel, 2005. 958 p.

MORIN, Marie-Line. « Le langage symbolique : l'intégration de l'inconscient dans un cheminement psychospirituel ou religieux ». In : *Le symbole, un messenger*. René Fernet (dir.). Montréal : Médiaspaul, 2001. 147 p. Coll. « Croissance humaine et spirituelle » ; 4, p. 63-88.

MURTY, Kamala. *Le mandala, symbole de vie : l'importance du mandala dans notre quotidien*. Traduction de Claude Dhorbais. Paris : Le courrier du livre, c1998. 237 p. Édition originale allemande : *Malbuch Mandala*, Berne : Scherz, c1996.

NATAF, André. *Jung*. Paris : M.A., 1985. 205 p.

NATIONAL CURSILLO CENTER. "The Cursillo Movement – what is it?" [En ligne]. Dallas : The Cursillo Movement, c2008. Disponible sur internet : <<http://www.cursillo.org/whatis.html>>. Consulté le 9 février 2008.

NEUMANN, Erich. *Depth psychology and new ethic*. Translated by Eugene Rolfe ; forewords by C. G. Jung, Gerhard Adler and James Yandell. First Shambala edition. Boston : Shambhala, 1990. 158 p. Reprint. Originally published in New York : Putnam's, 1969. Titre original : *Tiefenpsychologie und neue Ethik*.

NEUMANN, Erich. *The great mother : an analysis of the archetype*. Translated from the German by Ralph Manheim. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1963. 379 p.

NEUMANN, Erich. *The origins and history of consciousness*. With a foreword by C.G. Jung ; translated from the German by R.F.C. Hull. Eleventh paperback printing and first printing for the Mythos series. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1995 (c1954). xxiv, 493 p. Coll. « Mythos ». Bollingen series XLII. Édition originale allemande : *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zurich : Rascher, 1949.

Nouveau dictionnaire de théologie. Sous la direction de Peter Eicher ; adaptation française sous la direction de Bernard Lauret. 2^e édition revue et augmentée. Paris : Cerf, 1996. 1136 p. Titre original : *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*.

Nouvelle encyclopédie catholique. Comité de rédaction : Michel Dubost, Xavier Lesort, Stanislas Lalanne, Vincent Rouillard ; rédacteur en chef : Michel Dubost ; secrétaire général : Xavier Lesort. Paris : Fayard, 1989. 1234 p.

OSER, Fritz et Paul Gmünder. *L'homme, son développement religieux : étude de structuralisme génétique*. Traduit de l'allemand par Louis Ridez. Paris : Cerf, 1991. 348 p. Traduction de : *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung*.

OTTO, Rudolf. *Le Sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Préface et traduction de André Jundt. Paris : Payot, 1969. 238 p. Coll. « Petite Bibliothèque Payot » ; 128. Traduction de : *Das Heilige : über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Cet ouvrage, traduit d'après la 18^e édition allemande [Gotha (Klotz), 1929] par le Professeur André Jundt, a été précédemment publié dans la « Bibliothèque Scientifique » aux Éditions Payot, Paris.

PEPIN, Jacinthe et Chantal Cara. « La réappropriation de la dimension spirituelle en sciences infirmières ». *Théologiques*. Vol. 9, no 2, Automne 2001, p. 33-46.

« Prier la Bible : la *lectio divina* ». [En ligne]. Paris : Fraternités monastiques de Jérusalem, page mise à jour le 20 janvier 2008. Disponible sur internet : <http://jerusalem.cef.fr/pages/23lectio1.html>. Consulté le 31 mars 2008.

« Prière pour la paix ». [En ligne]. Aix-en-Provence : Paroisse St François d'Assise. Prière franciscaine. Disponible sur internet : http://saintfrancoisaix.free.fr/priere_stfrancois.html#paix. Consulté le 2 février 2008.

Résurrection : l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament. Édité par Odette Mainville et Daniel Marguerat. Genève : Labor & Fides ; Montréal : Médiaspaul, 2001. 336 p. Coll. « Le monde de la Bible » ; 45.

RICHARD, Réginald. *Psychologie et spiritualité : à la recherche d'une interface*. Avec la collaboration de Christine Dézé. Sainte-Foy, QC : Presses de l'Université Laval, 1992. 168 p.

ROBERTSON, John, M. *Pagan Christs : studies in comparative hierology*. Second edition, revised and expanded. London : Watts & Co., 1911. 456 p. Kessinger publishing. Rare mystical reprints.

ROUSTANG, François. *Une initiation à la vie spirituelle*. Paris : Desclée de Brouwer, 1963. 242 p. Coll. « Christus » ; 10.

ROY, Louis. *Le sentiment de transcendance, expérience de Dieu ?* Paris : Cerf, 2000. 136 p.

RYAN, Thomas. *La méditation à la portée de tous*. Traduit de l'anglais par Albert Beaudry. Saint-Laurent, QC : Bellarmin, 1998. 140 p. Traduction de : *Prayer of heart and body : meditation and yoga as christian spiritual practice*.

SAGNE, Jean-Claude. *Traité de théologie spirituelle : le secret du coeur*. Préface de Jean-Pierre Lintanf. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris : Mame ; l'Emmanuel, 1995. 281 p.

SAVOURY, Yves. *The pursuit of happiness*. [Documentaire audiovisuel]. CBC News – The National – 23 Avril 2004 22:21. 22 mn.

SCHNEIDERS, Sandra, M. *Le texte de la rencontre : l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*. Traduit de l'anglais par Jean-Claude Breton et Dominique Barrios-Delgado. Cerf ; Fides, 1995 (c1991). 332 p. Coll. « *Lectio Divina* » ; 161. Titre original : *The revelatory text : interpreting the New Testament as sacred scripture*.

SCHNEIDERS, Sandra, M. “*Spirituality in the academy*”. In : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*. Edited by Kenneth J. Collins. Grand Rapids, MI : Baker Books, 2000, p. 249-269.

SCHNEIDERS, Sandra, M. “*The study of Christian spirituality : contours and dynamics of a discipline*”. *Christian spirituality bulletin*. Vol. 6, n° 1, printemps 1998.

SCHNEIDERS, Sandra, M. “*Theology and spirituality : strangers, rivals, or partners?*” *Horizons : the journal of the College Theology Society*. 1986, 13/2, p. 253-274.

SÉDILLOT, Carole. *ABC de la psychologie jungienne*. Préface de Pierre Coret. Paris : Grancher, 2003. 362 p.

SERGI, Christina. « La dynamique psychique sous-jacente à l'acte de prier ». In : *Prier Dieu dans un monde sans Dieu*. Sous la direction de Richard Bergeron, Nicole Bouchard, Jean-Claude Breton. Montréal : Médiaspaul, 2006, p. 189-202.

SERGI, Christina et Paul-André Giguère. « Y a-t-il des étapes dans la vie spirituelle ? » *Revue Lumen Vitae*. Vol. LVII, juin 2002, n° 2, p. 143-151.

SHAPIRO, Deane, H., Jr. et Roger N. Walsh (editors). *Meditation : classic and contemporary perspectives*. New York : Aldine, 1984. 722 p.

SHELDRAKE, Philip. “*What is spirituality?*” In : *Exploring Christian spirituality : an ecumenical reader*. Edited by Kenneth J. Collins. Grand Rapids, MI : Baker Books, 2000, p. 21-42.

SILL, Gertrude, Grace. *A handbook of symbols in Christian art*. First Touchstone edition. New York : Touchstone, 1996 (c1975). 241 p.

SLUSSER, Gerald, H. *From Jung to Jesus : myth and consciousness in the New Testament*. Atlanta : John Knox Press, 1986. 170 p.

STEWART, Elizabeth-Anne. *Jesus the holy fool*. Franklin, WI : Sheed & Ward, 1999. 281 p.

STINGER, Lorene, A. *The sense of self : a guide to how we mature*. Philadelphie : Temple University Press, 1971. 170 p.

TANQUEREY, Adolphe. *Précis de théologie ascétique et mystique*. 10^e éd. Paris : Société de S. Jean l'Évangéliste / Desclée, c1924. 1000 p.

TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*. Éd. de poche rev. et augm. Paris : Albin Michel, 1998. 268 p. Coll. « Spiritualités vivantes » ; 153. Première édition : *C.G. Jung : la sacralité de l'expérience intérieure* ; Droguet et Ardant, c1992.

TAYLOR, Elizabeth, Johnston. *Spiritual care : nursing theory, research and practice*. Upper Saddle River, NJ : Prentice-Hall, 2002. 296 p.

The Downside Review. Downside Abbey, Bath, Angl. Oxford, Engl., 1880-.

THÉRÈSE, d'Avila. *Œuvres complètes*. Tome 4 ; « Le château intérieur ; poésies ». Traduit de l'espagnol par les carmélites du monastère de Clamart ; préface de Pierre Sérouet ; avec une lettre de Michel de Goedt. Paris : Cerf, 1982. 4v.

THOMAS, a, Kempis. *L'imitation de Jésus-Christ*. Traduction de Dominique Ravinaud, ssp ; revue et mise à jour par Marcel Driot. Paris : Médiaspaul ; Paulines, 1989 (c1984). 256 p.

THOMAS, d'Aquin, saint. *Summa theologica*. Traduite en français et annotée par F. Lachat, renfermant le texte latin avec les meilleurs commentaires. Paris : Louis Vivès, 1854. 16 v.

THORIS-BRUNELOT, Martine. *Prier le Rosaire avec les pères de l'église*. Paris : l'Emmanuel, 2003. 106 p. Coll. « Vie spirituelle ».

TRESIDDER, Jack. *Symboles & symboliques : les clés pour comprendre 1000 symboles du monde entier*. Traduction et adaptation par Dominique Lahaussois. 2^e édition. Paris : Solar, 2001 (c2000). 184 p. Édition originale : *Symbols and their meanings*, Londres : Duncan Baird, 2000.

ULANOV, Ann, Belford. *The feminine : in jungian psychology and in christian theology*. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1971. 347 p.

UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism : étude sur la nature et le développement de la conscience spirituelle de l'homme*. Première édition. Le Tremblay : Diffusion Traditionnelle, 1994. 815 p. [Traduction française du *Mysticism*.]

UNDERHILL, Evelyn. *The spiritual life*. Harrisburg, PA : Morehouse, [1984] (c1937, 1938 et 1955). 127 p.

VANEK, Elizabeth-Anne. *Image guidance : a tool for spiritual direction*. Préface de Ewert Cousins. New York : Paulist Press, 1992. 130 p.

VANEK, Elizabeth-Anne. *Image guidance and healing*. New York : Paulist Press, 1994. 133 p.

VERNETTE, Jean. *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*. 1^e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2002. 209 p.

VIGNE, Jacques, Dr. *Méditation et psychologie : soigner son âme*. Paris : Albin Michel, 1998 (c1996). 311 p. Coll. « Spiritualités vivantes » ; grand format.

VON FRANZ, Marie-Louise. *C. G. Jung : son mythe en notre temps*. Traduit de l'allemand par Étienne Perrot. Paris : Buchet / Chastel, 1996 (c1975, 1988 et 1994). 345 p. L'original de cet ouvrage a paru sous le titre : *C. G. Jung : sein Mythos in unserer Zeit*. Frauenfeld : Huber, 1972.

WAAIJMAN, Kees. *Spirituality : forms, foundations, methods*. Traducteur: John Vriend. Leuven : Peeters, 2002. 968 p. Coll. "Studies in spirituality supplements" ; 8.

WALSH, Roger, N. "Meditation research: the evolution and state of the art" in : *Beyond ego : transpersonal dimensions in psychology*. Roger N. Walsh et Frances Vaughan (ed.) Los Angeles : J. P. Tarcher, c1980, p. 154-160.

WATSON, Kristin W. "Spiritual emergency: concepts and implications for psychotherapy". *Journal of humanistic psychology*. Vol. 34, no. 2, Spring 1994, p. 22-45.

WEHR, Gerhard. *Carl Gustav Jung : sa vie, son œuvre, son rayonnement*. Traduit de l'Allemand par Dominique Taffin-Jouhaud et Martine Blondel. Paris : Librairie de Médicis, 1993. 543 p. Édition originale allemande : *Carl Gustav jung : Leben, Werk, Wirkung*, München : Kösel, 1985.

WHITEHEAD, Evelyn, Eaton, et James D. *Les étapes de l'âge adulte : évolution psychologique et religieuse*. Paris : Centurion, 1990. 268 p.

WHITMONT, Edward, C. *The symbolic quest : basic concepts of analytical psychology*. Seventh paperback printing with revisions and afterword. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1991 (1978). 348 p. Première publication : Putnam, 1969.

Wikipedia : L'Encyclopédie libre. [En ligne]. St. Petersburg, FL : Wikimedia Foundation, 2001-2008. s.v. Pierre Janet. Disponible sur internet : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Janet>. Consulté le 11 février 2008.

Wikipedia : The free encyclopedia. [En ligne]. St. Petersburg, FL : Wikimedia Foundation, 2001-2008. s.v. Terry Fox. Disponible sur internet : <http://en.wikipedia.org/wiki/Terry_Fox>. Consulté le 10 février 2008.

WILT, Dorothy L. et Carol J. Smucker. *Nursing the spirit : the art and science of applying spiritual care.* With Maureen W. Groer, Joan W. Wagner. Washington, DC : American Nurses Association, 2001. 178 p.

WINK, Walter. *The human being : Jesus and the enigma of the son of man.* Minneapolis : Fortress Press, 2001. 356 p.

WINK, Walter. *Transforming Bible study : a leader's guide.* Second edition completely revised and expanded. Nashville : Abingdon, 1989 (c1980). 176 p.

WINSTON-ALLEN, Anne. *Stories of the rose : the making of the rosary in the Middle Ages.* Second printing. University Park, PA : The Pennsylvania State University Press, 1998 (1997). 210 p.

WÖLLER, Hildegunde. *Vivre le Christ intérieur : un modèle de réalisation pour chacun.* Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer. St-Jean-de-Braye : Dangles, c1995. 230 p. Édition originale allemande : *Ein Traum von Christus : in der Seele geboren, im Geist erkannt* ; Zürich : Dieter Breitsohl, 1987 ; original publisher : Stuttgart : Kreuz.

WOODMAN, Marion. *The pregnant virgin : a process of psychological transformation.* Toronto : Inner City Books, 1985. 204 p. Coll. « *Studies in Jungian psychology by Jungian analysts* » ; 21.

Annexe

PROTOTYPE DU DÉROULEMENT D'UNE RENCONTRE AVEC ACTIVITÉ D'ÉCOUTE D'UN EXTRAIT BIBLIQUE (DURÉE TOTALE : 2 H)		
NO.	DÉTAIL DE L'ACTIVITÉ	DURÉE
A	Écoute d'un extrait biblique Avec projection d'une reproduction d'un tableau de peintre célèbre portant sur la thématique de l'extrait évangélique lu par l'intervenant (accompagné d'un fond musical).	10 min
B	Réflexion personnelle : écriture Le participant répond par un courte phrase ou mot-clé aux questions suivantes : 1. Après avoir entendu le récit, quel sentiment vous habite ? 2. Quel type d'expérience le personnage principal vit-il ? 3. Quel moment du récit vous interpelle le plus ? 4. Quelle qualité d'être révèle le personnage ?	10 min
C	Partage de l'expérience 1. Tour de table à partir de la question : laquelle des questions vous a le plus interpellé ? Pourquoi ? 2. L'intervenant synthétise les propos des participants.	10 min
D	Approfondissement de la thématique - contenu théorique 1. Exposé de l'intervenant portant sur les contenus reliés à la thématique.	20 min
E	Pause	10 min
F	Intériorisation Méditation imagée ou réflexive selon l'étape du déroulement du module.	20 min
G	Écriture : transcription de son expérience méditative À partir des questions fournies par l'intervenant.	10 min
H	Synthèse des 2 activités (B et F) Les participants répondent aux questions suivantes : 1) En quoi votre méditation complète-t-elle votre réflexion suite à l'écoute du texte ? Qu'est-ce qu'elle vous révèle de nouveau ou de différent ?	10 min

	2) Que vous apprennent ces deux expériences sur vous-mêmes ? 3) Sur votre relation au transcendant ? 4) Quelle qualité d'être désirez-vous valoriser pour manifester vos aspirations spirituelles ? 5) Pour vivre une plus grande proximité au divin ?	
I	Partage de l'expérience - tour de table Pour les participants qui veulent volontairement partager leur expérience.	10 min
J	Bilan 1) L'intervenant reflète les étapes vécues ; 2) Il suggère un exercice psycho-spirituel à réaliser dans la vie courante ; 3) Conclusion par un rite d'envoi.	10 min

Tableau IX – Prototype du déroulement d'une rencontre avec activité d'écoute d'un extrait biblique